

Греция и Вавилон

Льюис Ричард Фарнелл

GREECE and BABYLON

A COMPARATIVE SKETCH OF
MESOPOTAMIAN, ANATOLIAN
AND HELLENIC RELIGIONS

Lewis R. Farnell

The Project Gutenberg eBook of Greece and Babylon.

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинстве других частей света без каких-либо затрат и почти без ограничений. Вы можете копировать, дарить или повторно использовать ее в соответствии с условиями Лицензии Проекта Гутенберга, прилагаемой к этой электронной книге или на сайте www.gutenberg.org. Если вы находитесь не в Соединенных Штатах, то перед использованием этой электронной книги вам придется ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь.

Название: Греция и Вавилон

Сравнительный очерк месопотамской, анатолийской и эллинской религий

Автор: Льюис Ричард Фарнелл

Дата выхода: 4 сентября 2023 года [eBook #71562]

Язык: Английский

Оригинальное издание: Edinburgh: T. & T. Clark, 1911

Авторство: анонимный доброволец проекта "Гутенберг"

*** НАЧАЛО ЭЛЕКТРОННОЙ КНИГИ ПРОЕКТА ГУТЕНБЕРГ ГРЕЦИЯ И ВАВИЛОН ***

ГРЕЦИЯ И ВАВИЛОН

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ ОЧЕРК МЕСОПОТАМСКИХ, АНАТОЛИЙСКИХ И ЭЛЛИНСКИХ РЕЛИГИЙ

BY LEWIS R. FARNELL, D.Litt., M.A.

СТИПЕНДИАТ ЭКСЕТЕРСКОГО КОЛЛЕДЖА, ОКСФОРД

АВТОР КНИГ "КУЛЬТЫ ГРЕЧЕСКИХ ГОСУДАРСТВ", "ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИИ", "ВЫСШИЕ АСПЕКТЫ ГРЕЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ" (ХИББЕРТОВСКИЕ ЛЕКЦИИ)

Эдинбург: Т. и Т. КЛАРК, 38 Джордж-стрит
1911

[IMPRINT.]

Отпечатано компанией Morrison & Gibb Limited, FOR T. & T. CLARK, EDINBURGH.
LONDON: SIMPKIN, MARSHALL, HAMILTON, KENT, AND CO. LIMITED.
NEW YORK: CHARLES SCRIBNER'S SONS.

[DEDICATION.]

Доктору ГЕНРИ УАЙЛЬДУ, основателю лектория Уайльда по естественной и сравнительной религии в Оксфордском университете, посвящаются эти первые плоды его пожертвования.
ПЕРВЫМ ЛЕКТОРОМ УАЙЛЬДА

Эксетер-колледж, Оксфорд,

Ноябрь 1911 года.

СОДЕРЖАНИЕ.

ГЛАВА I.

Вступительная лекция

ГЛАВА II.

Постановка проблемы и доказательства.

Задолженность первобытной греческой религии месопотамскому влиянию - различные виды доказательств, которые необходимо рассмотреть: Тексты и памятники Месопотамии, Сирии, Ханаана, Хеттского царства, Азиатско-Минорского побережья, Минойско-микенской области-Необходимость определить, когда североарийские племена вошли в Грецию, и что они принесли с собой-Влияние Месопотамии на Грецию второго тысячелетия, по крайней мере, не прямое-Преказуемость теории религиозных заимствований-Особые линии, по которым будет идти исследование

ГЛАВА III.

Морфология сравниваемых религий.

Различие между религиями природы и этическими религиями несостоятельно - степень личности в культе-объекте является лучшим критерием - самая ранняя система, известная в Месопотамии - политеизм с личными божествами, но содержащий некоторые продукты анимизма и полидаимонизма - другие семитские и несемитские народы Малой Азии, минойско-микенские расы, самые ранние греческие племена, уже на уровне личного теизма во втором тысячелетии до н.э.

ГЛАВА IV.

Антропоморфизм и териоморфизм в Анатолии и Средиземноморье.

Месопотамская религиозная концепция в целом антропоморфна, но антропоморфизм "неустойчив"-Териоморфные черты, особенно даймонических сил- Мистическое воображение часто териоморфно-Индивидуальность божеств иногда нечеткая- Женское и мужское иногда слиты- Личность становится Словом- Подобные явления у других семитских народов- Триолатрия более заметна в религии хеттов, Хотя антропоморфизм является преобладающей идеей - Минойско-микенская религия также в основном антропоморфна - Свидетельства териолатрии часто неправильно интерпретируются - Протоэллинская религия частично териоморфна - Некоторые следы териолатрии даже в более поздний период, несмотря на сильный уклон в сторону антропоморфизма

ГЛАВА V.

Преобладание богини.

Важность этого явления в истории религий - в Месопотамии и других семитских регионах главное божество мужского пола, за исключением Астарты в Сидоне - свидетельства хеттских царств сомнительны, но в некоторых местах на побережье Малой Азии, таких как Эфес, и, в частности, во Фригии, верховенство богини хорошо засвидетельствовано - то же самое верно и в отношении всей критской религии - ранние эллины, как и другие арийские общины, вероятно, были склонны к возвышению мужского божества и не развивали культ богинь-девственниц - поэтому Афина и Артемида, вероятно, были доэллинскими.

ГЛАВА VI.

Божества как силы природы.

Бог солнца Шамаш черпает свой личный характер из природы-феномена; Но вавилонские божества развивают свою личность независимо от своего природного происхождения, которое часто сомнительно - Важность Сина, лунного бога - Поклонение звездам в вавилонском культе - Нет четкого признания богини земли - Таммуз - сила растительности - Западные ханаanei поклоняются природным божествам во втором тысячелетии, Хетты - бог грома и бог кукурузы Фригийцы - богиня-мать земли и нижнего мира В целом, догомеровская Эллада поклоняется этическим личностям, а не природным силам Отличается от Месопотамии сравнительной незначительностью солнечных, лунных и астральных культов, а также большим значением богини земли и ассоциацией с ней определенных эсхатологических идей

ГЛАВА VII.

Божества как социальные силы.

Религиозное происхождение города - Легкие свидетельства из Месопотамии, Ранняя месопотамская царская власть божественного типа - царь вдохновлял и иногда поклонялся - хеттские памятники показывают божественные ассоциации царя - протоэллинская царская власть, вероятно, аналогичного характера - социальные обычаи, защищенные религией во всей этой области - отсутствие семейного культа очага в Вавилоне - кодекс Хаммурапи - сравнительно светский в своих постановлениях относительно убийств - религиозное чувство ошутимо в законах относительно инцеста - правовая система связана с религией в некоторых моментах, но в целом независима от нее В ранней Элладe религия была столь же сильной социальной силой, но многие ее социальные проявления отличались Религия племенная и "фратрия" в Греции; Не так в Вавилоне - Очищение от кровопролития не могло быть заимствовано из Месопотамии

ГЛАВА VIII.

Религия и мораль.

Божество в целом воспринималось как благодетельное и праведное, но божественная разрушительная сила больше подчеркивалась в Вавилонии - каждое вавилонское божество морализировалось, не каждое эллинское - в обоих обществах лжесвидетельство было грехом, неправда только в вавилонской религиозной теории - интернациональная мораль - этика семьи очень важна в обоих обществах, но более сложная в Вавилонии - ритуальный табуc - более тяжелое бремя для вавилонской совести - мораль более даймонистическая, чем в Греции - в вавилонской исповеди акцент делается на неизвестном невольном грехе, отсюда тенденция к пессимизму - в Греции меньше робости совести, меньше внимания к магии - милосердие является важным божественным атрибутом в обеих религиях - больше пантеистической мысли и более четкое ощущение божественности всего живого в вавилонской теологии, как в мифе о Таммузе

ГЛАВА IX.

Чистота как божественный атрибут.

Ритуальная чистота, как правило, требовалась - Вавилонская мифология намного чище греческой - Характер Иштар - Девственность как божественный атрибут - Мистическое представление о девственнице-матери, доказательства рассмотрены на Востоке и Западе

ГЛАВА X.

Концепция божественной власти и древние космогонии.

Ни в Вавилоне, ни в Греции не было четкого и последовательного догмата о божественном всемогуществе - однако божества в совокупности были самой сильной силой во вселенной - не было развитой теории дуализма - божественная сила сочеталась с магией в Вавилонии, но не в Греции - не было раннеэллинского сознания Слова как творческой силы - магическая сила божественного имени ощущалась эллинами, но не осознавалась как творческая сила - Вавилонские космогонии не прослеживаются ни в ранней греческой мифологии, ни у Гесиода, но миф о Тифее, вероятно, происходит из вавилонских источников - Вавилонские мифы о сотворении человека не известны в ранней Греции - Организация политеизма в божественные группы - Свидетельства тринитарной идеи и монотеистической тенденции - Здесь нет доказательств греческого долга перед Месопотамией

ГЛАВА XI.

Религиозный темперамент восточных и западных народов.

Отношение человека к божеству в Месопотамии более интимное, чем в Греции - религиозный темперамент более экстатический, более склонный к самоуничижению, сентиментальности, восторгу - смирение и богобоязненность этические добродетели в Вавилонии - ребенок, названный в честь бога в обоих обществах - в некоторых семитских общинах божество принимает титул от поклоняющегося - фанатизм в месопотамской религии, полное отсутствие его в эллинской

ГЛАВА XII.

Эсхатологические идеи Востока и Запада.

Общее сходство между месопотамскими и раннеэллинскими обрядами отпевания умерших - месопотамская теория нижнего мира более мрачна - ужас перед призраком сильнее на Востоке, чем на Западе; В обоих случаях литературные свидетельства несколько противоречат свидетельствам из могил - Некоторые важные различия в обрядах поминаения усопших - Вода важна в поздних вавилонских, вино и тройное возлияние в ранних эллинских - Геро-культ силен в ранней Элладе, по крайней мере, очень редок в Месопотамии - Эллинская идея реинкарнации не еще встречается в вавилонских записях - Вызывание призраков, и периодические трапезы с умершими или в память о них, общие для обоих народов - общий праздник Всех Душ - но в Вавилонии не было популярной веры в посмертные наказания и награды - силы нижнего мира более мрачные и отталкивающие, чем в Элладе - нет мистерий, развивающих зародыши светлой эсхатологической веры

ГЛАВА XIII.

Сравнение ритуалов.

Во втором тысячелетии все семитские общины развили храм, а Вавилония - идола В Греции храмовое строительство входило в моду, но культы оставались аниконическими Столб и фаллическая эмблема, распространенные в ранней Греции, очень редки в Месопотамии Жертвоприношение как на Востоке, так и на Западе двух типов, кровавая жертва и бескровная, но в Элладе $\eta\phi\acute{\alpha}\lambda\iota\alpha\ \dot{\iota}\epsilon\rho\acute{\alpha}$ в ранней моде, еще не найденная на Востоке - Благовония, неизвестные догомеровским грекам - Различие между хтоническим и олимпийским ритуалом, не найденное в Вавилоне - Причащение - жертва и таинство в ранней Греции, Различные пиакулярные жертвоприношения, общие для обоих регионов, но

человеческие жертвоприношения широко распространены в ранней Греции, не обнаружены в Месопотамии - Мистическое использование крови в греческом ритуале, иммолизация или изгнание козла отпущения, еще не обнаруженные в Месопотамии - Смерть божества в вавилонском ритуале - Траур по Таммузу - Другие семитские сообщества - Хеттское поклонение, Сандон из Тарсоса - Аттис из Фригии - эмаскуляция во фригийском ритуале, чуждом как вавилонским, так и эллинским религиозным чувствам - смерть божества в критском ритуале и на Кипре В подлинной эллинской религии, встречающейся только в аграрных культах героев, таких как Линос, Эвностос; Священный брак в Вавилоне, на хеттском рельефе в Богаз-Кеуи, в минойском и эллинском ритуале - смертная супруга божества, идея, встречающаяся во многих широко распространенных расах - греческие свидетельства - посвящение женщин в Месопотамии , Два типа - Их функции следует отличать от освящения девственности перед браком, упомянутого Геродотом - Другие примеры тех или иных обычаев в Малой Азии - Различные объяснения этих обычаев, предложенные антропологией - Критика различных взглядов - Их религиозное значение - Ритуал очищения - Катарсическое использование воды и огня - Сохранение мира во время общественного очищения - Точки согласия между Элладой и Вавилонией - Точки различия, Вавилонское исповедание - Значение свидетельств Гомера о раннеэллинском очищении - Вавилонская магия в общем контрасте с греческой - Астрологическая магия - Магическое значение чисел и слов - Вавилонский экзорцизм - Магическое использование изображений - Отсутствие разрыва в Месопотамии между магией и религией - Вавилонское и эллинское гадание

ГЛАВА XIV.

Подведение итогов.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН И ПРЕДМЕТОВ.

КОНЕЧНЫЕ ПРИМЕЧАНИЯ.

ГРЕЦИЯ И ВАВИЛОН.

ГЛАВА I.

Вступительная лекция.

Вновь избранный обладатель университетской профессорской или лекционной степени, прежде чем приступить к выбранному им курсу специальных дискуссий, должен представить в общих чертах весь предмет, который он представляет, и по возможности заранее обозначить линию, которой он собирается придерживаться в этом вопросе. Это тем более необходимо мне, что я имею честь быть первым лектором Уайльда по естественной и сравнительной религии - первым, кому университет официально поручил вести публичное преподавание в самой современной и одной из самых сложных областей исследований, которая уже принесла обильные плоды и принесет еще больше в будущем. Я высоко ценю честь такого поручения и пользуюсь этой возможностью, чтобы выразить глубокое чувство долга нашего университета и всех студентов, изучающих этот предмет, перед доктором Уайльдом за его щедрое пожертвование на эту область исследований, которая до сих пор находила поддержку лишь в нескольких университетах Европы, Америки и Японии. Я также чувствую ответственность за свою работу. Годы изучения показали мне масштабность предмета, подводные камни, которые здесь - возможно, больше, чем в других областях -

подстерегают неосторожных, и множество аспектов, с которых его можно изучать. Не имея предшественника, я не могу следовать за ним, но, скорее, призван создать прецедент.

По крайней мере, одно руководство у меня есть - а именно, выраженные пожелания основателя этой должности. Он сформулировал их в отношении сравнительной религии таким образом, что я чувствую себя исключенным из того, что можно назвать примитивной антропологией религии, при работе с этой частью всего поля. Поэтому я не буду заниматься непосредственно эмбриологией этого предмета, просто дикарской религиозной психологией, ритуалом или институтами. Не то чтобы я сам не чувствовал очарования этих предметов исследования и их неизбежности для того, кто хочет полностью понять всю суть любой из высших мировых религий.

Но у нас в университете есть один опытный выразитель этих тем в лице мистера Маретта, а до недавнего времени мы имели честь обладать профессором Тайлором; и доктор Уайльд ясно выразил свои пожелания, чтобы изложение "Сравнительной религии" было в основном разъяснением и сравнением высших форм и идей в более развитых религиях. И я с радостью принимаю это ограничение, поскольку в течение многих лет я был занят детальным изучением религии Греции, в которой можно найти много, действительно, примитивного, даже дикарского, но также много религиозной мысли и религиозной этики, не замеченной предыдущими поколениями ученых, которая стала богатым наследием нашей высшей культуры. Тот, кто хочет преуспеть на этом новом поприще трудных исследований, должен изучить хотя бы одну из высших религий старой цивилизации, причем изучить ее сравнительным методом. Затем он может сделать эту религию отправной точкой для широких экскурсий в отдаленные районы более или менее близких религиозных систем, и он будет менее склонен потеряться в лабиринте и клубке фактов, если сможет сфокусировать изменчивый свет или сомнительный проблеск, который они дают, на сложном комплексе явлений, с которыми он уже знаком.

И греческая религия лучше, чем любая другая, которую я знаю, служит такой отправной точкой, поскольку влияние, которое на нее оказывалось, было столь многочисленным. У нее было свое особое наследие, которое она плодотворно развивала с севера, из своего протоарийского прошлого, и которое мы сможем определить с большей ясностью, когда сравнительная религия сделает свою работу над религиозными записями ранних арийских народов. Кроме того, у эллинов было много интимных точек соприкосновения с более ранними и чуждыми народами древней средиземноморской культуры, которых он завоевал и частично поглотил, или с которыми он вступил в интеллектуальные или торговые отношения. Поэтому религии минойской эпохи, анатолийских народов, Египта, наконец, Вавилона и Персии неизбежно привлекают внимание эллинского студента.

Итак, насколько я могу судить в настоящее время, мне придется ограничить свое внимание в лекционных курсах этих трех лет, в течение которых я занимаю эту должность, явлениями средиземноморского региона, а это больше, чем один человек может тщательно прояснить за всю жизнь, как многообразная деятельность в различных отделах этой области, подтвержденная отчетами нашего недавнего Конгресса по истории религий, докажет тем, кто их читает. И в будущем я постараюсь проследить за одним основным вопросом в короткой серии лекций, поскольку это лучший метод для аргументированного изложения последовательной мысли. Но в этой лекции я предлагаю лишь в общих чертах обрисовать основные черты некоторых религий Средиземноморья и надеюсь тем самым обозначить основные проблемы, которые должен попытаться решить студент, изучающий сравнительную религию, или наводящие вопросы, которые он должен задать, и таким

образом, возможно, предложить другим, а также себе особые направления будущих исследований и дискуссий.

Каковы же вопросы, которые естественным образом возникают, когда мы подходим к изучению любой религии, вышедшей за пределы примитивной стадии? Мы хотим точно выяснить, какова идея божественности, которую она развила, в каких формах и с помощью каких понятий эта идея выражается - например, мыслится ли божество как смутный "нумен" или как определенная личность со сложным характером и функциями, воображается ли оно или представляется чувству в антропоморфных формах.

На вопрос, является ли религия монотеистической или политеистической, обычно можно ответить с первого взгляда, если только запись не является необычайно дефектной; но в случае политеизма часто требуется тщательное исследование, чтобы ответить на другие морфологические вопросы, которые давят на нас: является ли политеизм организованной системой скоординированных и подчиненных сил или это просто мешанина некоррелированных божеств. Если первое, то развивается ли объединяющая тенденция в направлении монотеизма или пантеизма.

Опять же, изучение приписываемых божеству атрибутов и функций, а также титулов позволит нам ответить на вопросы, касающиеся его отношения к миру природы, к социальной сфере права, политики и морали, и в этом поиске мы можем надеяться получить плодотворные предложения относительно взаимодействия религии, социальной организации и этики. Мы также хотим знать, является ли религия догматической или нет, то есть ли она делает акцент на точных теологических определениях; утверждает ли она, что обладает священными книгами или откровением; содержит ли она идею веры как кардинальной добродетели. Кроме того, всегда интересно рассмотреть, породила ли она космогонию, теорию космоса, его происхождения, поддержания и возможного распада; благоприятствует ли она инстинктивно или антагонистична росту научного духа, свободной деятельности интеллекта; и, наконец, придает ли она большое значение вере в бессмертие души и доктрине посмертных наград и наказаний.

Важными представляются также некоторые специальные вопросы, касающиеся природы и сил божества. Различие полов в антропоморфных религиях, главенство бога или богини, по наблюдениям, производит своеобразный эффект в религиозной психологии и может быть связано с фундаментальными различиями в социальных институтах, с различием, например, между патрилинейным и матрилинейным обществом. Что касается сил, приписываемых божеству, мы можем попытаться обнаружить определенные законы прогресса или эволюции в прогрессивных обществах - эволюцию, возможно, от более материальной к более духовной концепции, или, опять же, от веры в божества конечные и смертные к догме, что бесконечность, всеведение и бессмертие являются их необходимыми атрибутами. На этом пути мы часто сталкиваемся с феноменом смерти бога или богини, и ни один факт в истории религий не представляет большего интереса и не имеет большего веса. Кроме того, мы часто встречаем антагонизм между злыми и добрыми силами, откуда может возникнуть философская концепция дуализма в природе и моральном мире.

Кроме того, существуют вопросы, касающиеся ритуала, часто очень незначительные, но от этого не менее важные. Каковы формы поклонения, жертвоприношения, молитвы, обожания? Что касается жертвоприношения, является ли оно просто отступлением, взяткой, чтобы отвратить гнев, или это дар, чтобы обеспечить благосклонность, или это знак дружеского доверия и привязанности, или мистический акт общения, который приводит к

временному соединению тела и души между божеством и поклоняющимся? При изучении ритуала мы можем рассмотреть положение жречества, его власть над религией, а через религию - над государством, а также источники этой власти.

Это перечисление проблем длинное, но, боюсь, далеко не исчерпывающее. Я еще не упомянул о вопросе, который может законно возникнуть и который является самым сложным из всех - о жизненной силе и влиянии определенной религии, о ее силе притяжения, о ее реальном контроле над мыслями и поступками людей. Этот вопрос, как мы знаем, достаточно труден, когда мы применяем его к современным обществам; он может быть совершенно безнадежным, когда применяется к древнему государству. Его стоит поднимать только тогда, когда записи необычайно обширны и разнообразны, а также имеют длительную преемственность; когда мы можем поверить, что в них запечатлены мысли народа, а не только жреца или философа. Мы с большей вероятностью поверим в это, если история богата не только литературой, но и памятниками.

Можно также потребовать, чтобы история религий включала в себя историю их упадка, и в своем блестящем выступлении на недавнем Конгрессе профессор Петри сформулировал это требование как то, которое египтология могла бы выполнить. Безусловно, в рамках научного подхода к предмету исследования необходимо отметить обстоятельства и действующие причины, побудившие определенный народ отказаться от своих исконных верований и культов; но в том, что из тщательного изучения каждого конкретного случая путем индукции будут выведены определенные общие законы, можно не сомневаться. Отчасти это будет зависеть от полноты наших записей и нашего мастерства в их интерпретации.

Я завершу этот набросок идеальной программы, которую я, по крайней мере, не могу надеяться воплотить в жизнь, последним вопросом: является ли главной целью этого сравнительного исследования ответ на вопрос о взаимном влиянии соседних религий, проведение различия между чуждыми и родными элементами в любой конкретной системе, чтобы оценить, например, чем Греция была обязана Вавилону, Египту, Индии? Безусловно, эта проблема относится к нашей области, она привлекательна и даже обнадеживает, и я сам рискнул к ней обратиться. Но я не решаюсь утверждать, что она главная и что ценность нашего исследования должна измеряться успехом в ее решении; ведь какой бы ответ мы ни дали в итоге на подобные вопросы, или если мы в отчаянии оставим попытки ответить на них точно, не менее плодотворно сравнить вавилонскую, индоиранскую, египетскую и эллинскую системы верований - например, рассмотреть орфическую эсхатологию в связи с буддийской, даже если мы отвергнем теорию, что буддийское влияние могло проникнуть в ранний орфизм.

Теперь я набросаю то, что, по моему мнению, является высшими элементами или более развитыми чертами эллинской религии, и рассмотрю в отношении каждого из них, как она контрастирует с культами других ведущих народов этой области или напоминает их. Эллинское высшее божество - это, прежде всего, не просто теневой "нумен", не смутный дух-сила или полуличная божественная сила, как это часто представляется в старой римской вере, и не божественный элемент, имманентный определенным вещам; но он предстает как конкретная личность индивид с определенными физическими чертами и сложной моральной природой. Более слабые и грубые идеи, несомненно, сохранились вплоть до исторического периода, и первобытный предок эллина, возможно, когда-то жил в той религиозной фазе мысли, в которой личный бог еще не возник или не был отделен от феномена или мира живой материи. Но я считаю, что грек исторического и даже гомеровского периода оставил эту фазу гораздо более отдаленной, чем легкомысленно предполагают некоторые современные теоретики, и убежден, что протоэллинские племена

еще до завоевания Греции развили культ определенных личных божеств, и что некоторые, по крайней мере, из них были общим наследием нескольких племен. Вполне возможно, что еще до пересечения северной границы Греции они нашли таких божеств среди своих арийских сородичей во Фракии, и, несомненно, именно этот тип религии они в основном нашли среди народов минойско-микенской культуры.

Мы также обнаруживаем ее, если нам позволяют записи, среди более близких и более отдаленных народов азиатской части Средиземноморья. В Зенд-Авесте, священных книгах персидской религии, Ахура-Мазда представлен как благородная этическая фигура, конкретный личный бог, как Яхве в Израиле, каким бы ни было его первоначальное физическое значение. Вавилонский Мардук, которого Хаммурапи, объединитель вавилонской державы, возвел в ранг верховного бога, возможно, когда-то был богом солнца, но он превзошел свою элементарную природу и предстает в записях третьего тысячелетия как политическое божество, бог войны и лидер народа, такая же реальная личность, как и сам Хаммурапи. То же самое можно сказать и об Асхуре, некогда местном божестве исконной земли ассирийцев, но позже вознесенном имперской экспансией этого народа почти до положения универсального бога, хранителя земли, учителя и отца царей; мы также не можем понять, что он когда-либо был элементарным богом.

Говоря в целом, несмотря на многие важные различия, мы можем считать религиозную структуру, к которой принадлежали культы Анатолии и Египта, морфологически такой же, как и та, которую я определяю как эллинскую. Кроме того, у всех этих народов, наряду с немногими высшими божествами, развившими нравственные личности, мы находим особые элементарные божества, как, например, в Элладе - Гелиоса и божества ветра, Гефеста - бога огня.

Различие между религиями эллинов и "варваров", которое Аристофан определяет как разницу между поклонением идеальным божественным личностям, таким как Зевс, Аполлон и Деметра, и непосредственным поклонением элементарным силам, таким как солнце и луна, не подтверждается современными исследованиями. Там, где мы находим поклонение солнцу или луне на Востоке, оно, по-видимому, было направлено не непосредственно на саму вещь, рассматриваемую как живое или одушевленное тело, а на личного бога солнца или луны - Бея, Шамаша или Сина. Отличить грека от восточного человека в отношении религии природы можно только по меньшей степени преданности, которую проявлял к ней эллин. Только те из его божеств, чьи имена ничего не означают в материальном или природном мире, могли развиться в свободные нравственные личности и доминировать в религиозном воображении народа. Так, например, Гелиос нигде не занимал высокого положения в греческом мире, кроме как на Родосе, где мы должны считаться с доэллиническим, минойским, а затем и семитским влиянием. Поэтому, когда незадолго до и после начала греко-римского периода волна поклонения солнцу хлынула с Востока на Запад, она могла принести с собой религиозные идеи высокой духовности и этической чистоты, но расовое сознание эллинов должно было расценить ее как регресс к варварскому прошлому.

Инстинкт грека в создании божественных форм всегда проявляется в стремлении к личному и индивидуальному, в отвращении к аморфному и неопределенному, и в этом мы можем противопоставить его персам и египтянам. Это можно проиллюстрировать и подтвердить некоторым незначительным явлением в этих религиях. Все они допускали рядом с высокими личными божествами некоторых подчиненных персонажей, менее резко очерченных, божественные эманации, как мы можем иногда их называть, или олицетворения моральных или абстрактных идей. Плутарх особо упоминает о персидском поклонении Истине, Доброй Воле, Законопослушности, Мудрости, эманации Ахура-Мазды, которые в свете священных

книг мы, возможно, интерпретируем как Фраваши или Душевные Силы Высокого Бога; а в некоторых египетских мифах и религиозных записях мы слышим о персонификации Истины, статуя которой описана тем же автором. Но, по крайней мере, в персидской системе мы можем подозревать, что такие божественные существа не имели конкретной личности, а, скорее, представлялись смутно, как даймонические силы, особая деятельность божественной силы в невидимом мире. Греки того периода, когда мы действительно знаем их, похоже, были психически неспособны позволить своему сознанию этих вещей или этих сил оставаться только в этой точке. Когда-то, несомненно, именно так его предки смутно представляли себе Эрос, или полуличную силу Проклятия Άρά; но сам он мог лелеять Эрос только в законченной и конкретной форме прекрасного личного бога, а Проклятие оживало для него только тогда, когда принимало форму личной Эринис. Эта тема очень плодотворна, и я надеюсь развить ее в дальнейшем.

Она предполагает следующий вопрос, которого я хочу коснуться, - сравнение средиземноморских религий в отношении их антропоморфизма. С философской точки зрения, этот термин можно было бы порицать как неспособный выделить какой-либо особый тип религии; ведь все мы должны признать, что человек может представить себе невидимый мир только в формах, понятных его собственному разуму и отражающих его собственную ментальную структуру. Но, помимо этого трюизма, мы обнаруживаем, что религии существенно и жизненно различаются в зависимости от того, является ли этот антропоморфизм смутным и неопределенным или резко определенным и доминирующим; в зависимости от того, представляют ли они божество как точный, хотя и идеализированный аналог человека, и строят божественное общество исключительно по образцу человеческого, или воздерживаются от этого либо по слабости и неясности воображения, либо в знак уважения к другому и, возможно, более возвышенному закону религиозного интеллекта. В эллинской религии нет такой характерной черты, как антропоморфизм, и на протяжении всего ее развития и карьеры антропоморфный принцип был более доминирующим и властным, чем в других религиях.^{11.1} В какой отдаленный период развития эллинского разума этот принцип начал действовать, каковы были влияния, которые способствовали и укрепляли его, какими различными способами он формировал религиозную историю эллинского народа, - это вопросы, которые я, возможно, смогу рассмотреть более подробно в будущем. Но есть два важных явления, которые я обозначу сейчас, которые мы должны связать с ним и которые дают нам освещающую точку зрения, с которой мы можем противопоставить греческий мир и восточный. Во-первых, антропоморфный принцип, сочетаясь с художественными способностями, самыми высокими, какие только знал мир, породил в Греции уникальную форму идолопоклонства; и, во-вторых, в основном из-за этого идолопоклонства чисто эллинская религия осталась почти неспособной к тому, что мы называем мистицизмом.

Теперь еще многое предстоит выяснить, особенно тем, кто интересуется средиземноморской культурой, относительно влияния идолопоклонства на религию; и не только история, но и психология религии должна отметить и оценить влияние религиозного искусства. Вполне возможно, что первобытные греки, как и первобытные римляне, ранние тевтоны и индоиранцы, были неидолопоклонниками, и, по-видимому, это в какой-то степени относится и к минойской культуре. Тем не менее, Средиземноморье с незапамятных времен было центром изготовления и поклонения эйкону и идолу. Импульс мог прийти с Востока или из Египта к эллину; он, в свою очередь, передал его индийским арийцам, как мы теперь знаем, и в значительной степени, по крайней мере, римлянам, так же как ассирийско-вавилонское храмовое поклонение передало его персам. Нигде, как мы можем полагать, влияние идолопоклонства не было столь сильным на религиозный темперамент, как у

эллинов; ведь именно ему они обязаны произведениями того типа, который можно назвать человеко-божественным и который превосходит все другие достижения человеческого искусства.

Здесь я могу лишь кратко обозначить его основные эффекты. Он усилил восприятие реального личного бога как материального факта. Он усилил политеизм, умножив отдельные фигуры поклонения, часто, возможно, без умысла. Он помог воображению отбросить то, что было непристойным и ужасающим в эллинской религии, и стал одновременно следствием и причиной привязанности эллинского ума к мягким и милостивым типам божества.

Аниконические эмблемы и безлюдные фетишистские фигуры то тут, то там сохранялись из-за смутных представлений об удаче или по суеверным фетишистским причинам; но прекрасного идола лелеяли, потому что он мог вызвать восторженную привязанность чувствительного народа и привести его к самому присутствию дружественной божественной личности. Утверждение, что олимпийские божества погибли от собственной красоты, означает неверную интерпретацию фактов и людей. Если бы не прекрасное идолопоклонство, эллинский политеизм канул бы в Лету за несколько столетий до того, как это произошло, божества превратились бы в чуждые друг другу типы или слились бы одно с другим. Его сила и влияние не были исчерпаны введением христианства, поскольку оно определило судьбы греческой церкви и бросило победоносный вызов императорам-иконоборцам.

Если бы сейчас мы окинули взглядом Средиземноморье и осмотрели религиозные памятники Персии, Ассирии и Вавилонии, Финикии и хеттов, то обнаружили бы общее признание антропоморфной идеи. Высокие личные божества представлены в основном в человеческом облике, но искусство не в состоянии интерпретировать политеистические верования с искусно дифференцированными типами. В халдейском и ассирийском искусстве для различных божеств используется один тип лица, причем такой, который может внушать скорее благоговение, чем симпатию. А антропоморфизм неустойчив. Часто в отдельных частях божественной фигуры появляются черты животных. У Нергала голова льва; даже воин Мардук вызывается в мистических заклинаниях как "Черный Бык Глубин, Лев темного дома".^{14.1} На самом деле, на большей части Передней Азии антропоморфизм и териоморфизм существуют бок о бок в религиозной концепции и религиозном искусстве. То же самое можно сказать и о Египте, но здесь доминирует териоморфизм.

Что касается объяснения этого феномена, то здесь возникает множество вопросов, которые выходят за рамки моей компетенции. Я лишь хотел бы выразить свою растущую убежденность в том, что эти два различных способа представления божественной личности поклоняющемуся не обязательно являются предшествующими и последующими, один другому, в эволюции религии. Они могут легко сосуществовать и часто сосуществуют. Смутно представляемое божество меняет свою форму, и одни и те же люди могут представлять его в основном как прославленного человека с человеческими волями и действиями, и в то же время думать о нем как о временно воплощенном в животном, и воплощать его тип для целей поклонения или религиозного искусства в формах животных.

Далее я хотел бы указать на то, что не могу доказать в деталях, - что териоморфизм поддается мистицизму, в то время как антропоморфное идолопоклонство Греции сильно ему противостояло. Мистическая теософия, которая пронизывала позднее язычество и от которой не смогло уйти раннее христианство, зародилась, как хорошо показал Рейценштейн, в основном в Египте, и возникла она, как мне кажется, отчасти в связи с иератическим и аллегорическим толкованием териоморфного идола. В Зевсе Фидия не было ничего мистического, если говорить о форме бога. Формы были полностью адекватны

выражению физической, моральной и духовной природы бога. Бог был именно таким, за ним ничего не было, и, как говорит древний энтузиаст, "увидев его однажды таким, нельзя было представить его иначе". Но когда божество, с которым уже связаны высокие религиозные представления, представлено, как это могло быть в египетском религиозном искусстве, с головой шакала или обезьяны, в сознании поклоняющегося рано или поздно обязательно возникнет чувство, что чувственная форма не соответствует идее. Тогда его тревожные вопросы получают мистический ответ, а животному типу божества будет дано эзотерическое толкование.

Плутарх в *"De Iside et Osiride"* ^{15.1} - один из наших свидетелей. Он находит в жуке, аспиде и ласке более глубокое значение для теософии, чем в самом прекрасном антропоморфном произведении из бронзы или мрамора. Здесь он отворачивается от своих предков и переходит в секту египетских мистиков.

Но самым любопытным свидетельством моего тезиса является надпись на египетской лампе - обращение к богу Тоту: "О Отец Света, о Слово (λόγος), повелевающее днем и ночью, явись мне. О Бог богов, в обезьяньей форме войди" ^{15.2}. Здесь ассоциация столь мистического понятия, как "Логос", божественный Разум, эманация Бога, с формой обезьяны, достаточно поразительна и наводит нас на размышления о контрасте между египетским териоморфизмом и человеческим идолопоклонством греков. Гермес Праксителя был слишком упрямым фактом перед глазами людей, чтобы поблукнуть или взлететь в высокую неясность "Логоса", слишком стабильным в своей прекрасной человечности, чтобы опуститься до обезьяны.

Но прежде чем оставить эту тему, я хотел бы указать на одно явление в эллинском мире, которое показывает работу того же принципа. Орфический бог Дионис-Сабазис-Загрей был полύμορφος, оборотень, принимавший то облик быка, то змеи, то человека, а орфические секты были пронизаны мистической теософией; и опять-таки они были чужеродным элементом, внедренным в греческое общество и религию.

Раз уж мы затронули тему антропоморфизма, следует рассмотреть и вопрос пола, ведь религия, в которой преобладает бог, наверняка отличается в некоторых существенных аспектах от той, в которой верховодит богиня. Хотя концепция Всеотца была общепризнанной верой в каждой греческой общине, и теоретически Зевс признавался высшим богом, мы можем считать, что Афина для афинян важнее его, а Гера - для аргивян. И у нас есть свидетельства страстной преданности многих городских и деревенских общин матери Деметре и ее дочери Коре, которым были посвящены величайшие мистерии Греции, полные обещания посмертного спасения. В сопредельных землях более ранней культуры мы наблюдаем то же самое явление. В египетской религии мы имеем властную фигуру Исиды, которая, хотя и не была верховной в более ранний период, кажется, доминирует в последнюю эпоху этого политеизма. В ассирийско-вавилонском пантеоне, хотя во главе стоит мужское божество, Иштар представляется его соратницей или уступает только Асхуру. Двигаясь на запад, в сторону Малой Азии, мы, кажется, видим, что богиня затмевает бога. На великом хеттском памятнике в Богаз-Кеуи, в Каппадокии, искусно интерпретированном доктором Фрейзером, мы видим великую богиню с сыном, соравным Отцу-Богу. В землях, прилегающих к побережью, богиня-мать, иногда также представляемая как дева, Кибела из Фригии, Ма из Каппадокии, Гипта из Лидии, Астарта из Аскалона, Артемида из Эфеса, которая, вероятно, была смесью эллинских и восточных культовых идей, кажется, доминировала с незапамятной древности; и сэр Артур Эванс открыл ту же таинственную женскую силу, преобладающую в минойской религии. Мы даже можем утверждать, что она управляет значительной частью Средиземноморья вплоть до наших дней.

Различные вопросы, которые возникают в связи с преобладанием поклонения богиням, увлекательны и тонки. Социологический вопрос - насколько он связан с системой отсчета происхождения по женской линии, с матрилинейным обществом - я уже частично обсуждал в другом месте.^{17.1} Возможно, позже я смогу перейти к вопросу, который представляет больший интерес для психологии религии - влияние таких поклонений на религиозные чувства. Здесь я могу лишь указать на это явление как на естественный и логический продукт принципа антропоморфизма, но хотел бы обратить внимание на то, что на Востоке оно иногда развивалось в форме, которую с антропоморфной точки зрения следует назвать болезненной и разрушающей этот принцип; ибо соперничество божественного пола здесь и там решалось слиянием двух натур в божестве, и мы находим бисексуальный тип - мужскую Астарту, бородатую Иштар.^{17.2} Здравомыслящий антропоморфизм эллина отвергает эту восточную экстравагантность.

Если бы мы теперь могли подробно рассмотреть различные моральные представления, связанные с высшими государственными божествами Греции и Востока, то нас поразило бы общее сходство точек зрения различных культурных слоев. Высшие божества, в целом, являются этическими существами, которые благоволят к праведникам и наказывают нарушителей; и поклонение Греции здесь соответствует гебраистским представлениям о боге праведности. Но в одном важном аспекте эллинская мысль заметно отличается от восточной, особенно персидской. В народной религии по всей Элладе божества в целом почитаются как благодетельные, как делающие добро своим поклонникам, пока те не обижают и не грешат против них. Кажущиеся исключения на самом деле таковыми не являются. Поэт или философ мог считать Ареса злым богом, но мы не можем обнаружить, что так считали люди, которые заботились о создании его культа. Эринии мстительны, но, тем не менее, они нравственны, и борьба между ними и Аполлоном в эсхиливской драме - это лишь соревнование между более варварской и более цивилизованной моралью. В списке греческих божественных титулов и апеллятивов только один или два, не более, могут быть наделены значением зла.

Несомненно, под яркой антропоморфной религией таился страх перед призраками и злыми духами, и поздние дни эллинского язычества были несколько омрачены демонологией. Но средний грек достаточно защищал себя с помощью очищения и простой обычной магии. Он не задумывался над принципом зла и не олицетворял его как великую космическую силу, и поэтому он не мог естественным образом развить систему религиозного дуализма, хотя зародыши, из которых это могло бы вырасти, можно найти в орфических традициях и доктринах. Противопоставьте это свидетельствам из Египта, Ассирии и Персии. Египетские и ассирийские записи несут на себе сильный отпечаток популярности и силы веры в злых духов. Верховные боги Ассирии постоянно вызывали и умоляли поклоняющегося спасти его от демонов, а один из них, Ира, демон моровой язвы, кажется, получил фактическое поклонение; и большая часть египетского частного ритуала была защитной магией против них.

Но нигде сила зла не принимала таких грандиозных масштабов, как в старом маздеистском вероучении Персии, и дуализм между добром и злом стал здесь основой великой религии, которая широко распространила свое влияние на Запад. У этой религии был свой пророк, Заратустра, в исторической реальности которого мы не должны сомневаться. В его системе верующий маздеец призван сыграть свою роль в борьбе между Ахура-Маздой и Ангра-Майнью, и эта борьба продолжается на протяжении веков, пока в последнем катаклизме Дэвы, или злые демоны, не будут повержены. Отметим, что эта вера включает в себя идею

окончательного суда, столь привычную для иудейской и христианской мысли, но едва ли встречающуюся в исконно эллинской религии. Далее, следует заметить, что маздеистский дуализм между добром и злом не имеет ничего общего с платоновским противопоставлением разума и чувства, или с Павловым противопоставлением духа и плоти, или с ненавистью к телу, которая выражается в буддизме. Добрый маздеец мог считать свое тело добрым и чистым, и поэтому он, как и грек, избежал тирании болезненного аскетизма. Только он развил доктрину чистоты в кодекс, более обременительный, чем можно найти, я думаю, в других местах. Идеи ритуальной чистоты, на которых он основывал этот кодекс, распространяются по всему Востоку и в Египте, и появляются также в эллинской религии. Грек, однако, не позволил угнетать себя своей собственной катарсической системой, а обратил ее на отличную службу в области права, как я уже пытался показать в другом месте.^{20.1}

В целом, что касается связи религии и морали, мы находим ее всегда тесной в более развитых расах, но наша статистика недостаточна для того, чтобы с уверенностью определить сравнительную силу религиозной санкции морали в древних обществах Средиземноморья. Этико-религиозная сила заратуштрийской веры, кажется, приближается к гебраистской. Мы должны судить, что она, по крайней мере, сильнее, чем любая другая, действовавшая в Элладе, поскольку в Элладе, за пределами орфических сект, не было ни священных книг всеобщего признания, ни пророка. Однако вся эллинская мораль была защищена религией, а дельфийский оракул, который иногда мог играть роль отца-исповедника, поощрял высокие стандарты поведения - такие же высокие, как и в среднем по всему древнему миру. Однако мы можем отметить один пробел в эллинском кодексе: ни греческая этика в целом, ни греческая религия не подчеркивали, не возвышали и не обожествляли добродетель истины; но мы слышим о богине Истины в Египте, и она становится кардинальным догматом и божественной силой в заратустрианском идеале.

Опять же, во всех древних обществах религия тесно переплетается с политическими, правовыми и социальными институтами, и ее влияние на них касается истории эволюции общества и права. Только в современном обществе или в нескольких наиболее идеальных вероучениях в периоды великого возвышения происходит разрыв между Сезаром и Богом. За исключением буддизма, все религии древних обществ Востока и Египта были в некотором смысле политическими. Дарий считает себя под особой защитой Ахура-Мазды, а Геродот^{21.1} говорит нам, что в частных молитвах перса не было просьб об отдельных личных благах, а только о благополучии царя и персидской общины. Боги Ассирии вдохновляют на советы и упорядочивают кампанию; Шамаш, бог солнца, является "справедливым правителем" и "владыкой закона"; Ниниб называется богом, "который навечно закладывает фундамент государства" и, подобно Зевсу Ὀρίος и латинскому Terminus, "охраняет границы кукурузного поля". Сирийская богиня Бамбике, фригийская Кибела, аскалонская Астарта - все они носят настенную корону, значок городской богини. Но я сомневаюсь, что наши материалы еще достаточно богаты, чтобы сообщить нам, каким именно образом религия играла конструктивную роль в древнейших цивилизациях, а именно в Ассирии и Египте. Мы можем заметить, что кодекс Хаммурапи, наш древнейший юридический документ, любопытно светский и во многих отношениях современный.

Этот вопрос может быть наиболее плодотворно изучен при исследовании греческих обществ; ведь ни одна другая религия, о которой мы имеем какие-либо записи, не была столь политизированной, как эллинская, даже, как я могу судить, римская, с которой она имеет самое близкое сходство в этом отношении. Само происхождение πόλις, города-государства, часто было религиозным; ведь имя или титул божества часто давали имя городу, и храм в

этом случае, вероятно, был центром самого раннего проживания. В организованных и сложных греческих обществах каждый институт государства - собрание, совет, суд, аграрная экономика, все правила семьи и клана - был освящен и охранялся надзором какого-то божества. Часто ему или ей поклонялись в буквальном смысле как предку государства, а в одном из храмов мог гореть вечный огонь, символизирующий постоянство жизни города. А в Греции мы находим уникальное явление, которое, хотя и незначительное, имеет огромное значение - божество могло то тут, то там принимать должность и титул городского магистрата. Например, Аполлон был *οτέφανηφόρος* в городах Малой Азии, а в поздние времена Спарты, как показали недавние раскопки, призрак Ликургоса был избран главным инспектором по воспитанию молодежи.

Итак, поверхностному наблюдателю греческое гражданское общество может показаться теократией. Но такой взгляд подразумевает незнание среднего характера древнегреческого мира. Не может быть теократии там, где нет теократа. В Малой Азии жрец мог быть большой политической силой, но в Греции этого никогда не было. Здесь политические, светские, утилитарные интересы доминируют над религией. Верховные божества становятся политиками, погружаются в мирские дела и даже принимают участие в партийных распрях, о чем свидетельствуют некоторые религиозные титулы. Таким образом, греческая религия избежала болезненности и безумия, став гениальной и человеческой, компенсировав своей приспособляемостью к общим потребностям социальной жизни то, чего ей не хватало в таинственности и отстраненности. Поэтому и в греческих воззваниях и гимнах мы не часто слышим отзвук той возвышенности, которая звучит в иранских, ассирийских и тем более древнееврейских литургиях.

Еще один интересный момент для сравнения - это отношение религии к искусствам и наукам. Можно сказать, что в эллинизме их связь была более тесной, чем в любом другом вероучении. Мы можем оценить, чем музыка и драма обязаны Аполлону и Дионису, и как жизнь философа, художника и поэта считалась посвященной определенным божествам. Мы слышим о том, что дельфийский оракул поощрял философские занятия. Название "Музей" является вехой в религиозной истории образования, и мы знаем, что храм Асклепия в Косе был колыбелью школы современной медицины. В записях других религий этого региона есть проблески той же ассоциации, и более обширные исследования могут пролить на нее свет. Вавилонские боги Небо и Эа были божествами мудрости и искусств, и первому из них, изобретателю письменности, была посвящена библиотека Ашшурбанапала. Халдейская астрономия развилась из их астрологии, которая сама по себе была религиозной системой. Но демонология в Ассирии, Персии и Египте была сильнее, чем в Элладе, а демонология - враг науки. В "Зенд-Авесте" жрец-знахарь, исцеляющий заклинаниями и экзорцизмом, занимает более высокое положение, чем ученый-практик. Можно было бы написать целую главу об отрицательных преимуществах греческой религии, и ни одно из них не имело большего значения, чем это - отсутствие священных книг или авторитетной религиозной космогонии, которые могли бы противостоять рассвету и развитию научного поиска. Асклепий практиковал метод тавматургического лечения, но, когда пришло время, он с радостью принял Гиппократа.

Что касается связи между греческой философией и греческой религией, то любому ученому, одинаково хорошо знакомому с обеими религиями, еще предстоит кое-что выяснить. Было бы нелепо пытаться изложить все факты в нескольких фразах. Я хочу лишь указать на отсутствие в чисто эллинских спекуляциях какой-либо разработанной системы теософии, такой как поздний египетский "гнозис", пока мы не дойдем до неоплатонизма, когда греческий интеллект уже не будет чистым. Мы обнаруживаем также вакуум в религиозном

сознании и номенклатуре раннего грека: у него не было ни понятия, ни имени для выражения концепции того, что мы называем "верой", интеллектуального принятия и исповедального утверждения определенных догм относительно божества; и в этом отношении он существенно отличался не только от христианского, но также от иранского и буддийского приверженца.

Большая часть изучения древней религии - это изучение ритуала, и интересно исследовать средиземноморский регион, чтобы обнаружить сходства или различия в формах религиозного служения. Повсюду мы наблюдаем кровавые жертвоприношения животных и очень часто безобидные жертвоприношения фруктов и злаков, и то одно, то другое, в Греции, как и в других странах, считалось более благочестивым. Первая представляет большой интерес, поскольку из нее выросли некоторые идеи, которые стали конструктивными для высших религий - например, нашей собственной. На первый взгляд, жертвоприношение животных везде имеет одинаковый характер и значение. Жертвенный ритуал Левит ни в чем не отличается от того, который был известен грекам и другим народам этих земель. Повсюду приносятся в жертву определенные животные, иногда в качестве бесплатного и радостного дара, иногда в качестве искупления, чтобы искупить грех и отвратить гнев. На некоторых других животных наложено табу по причинам, которые стоит выяснить.

В большинстве регионов мы имеем свидетельства практики человеческих жертвоприношений, либо как устоявшейся системы, либо как случайной необходимости. Мотивы, побуждавшие к этому, представляют собой важный и сложный вопрос для современного исследователя. Двумя народами, которые питали к нему отвращение и протестовали против него, были древнееврейский и древнегреческий, хотя последний не полностью избежать пятна от него; ведь он унаследовал эту практику от своих предков и обнаружил ее в завоеванных им землях. Каким бы отталкивающим ни был этот обряд, он имеет большое значение для изучения религий культурных рас.

Интересную теорию о жертвоприношениях изложил и вынес на обсуждение профессор Робертсон Смит в своей книге *"Религия семитов"* и в более ранней статье в *Encyclopædia Britannica* - а именно, что определенный тип древних жертвоприношений был мистическим причастием, когда поклоняющийся принимал некую священную пищу или напиток, в котором временно поселялся дух божества. Об этом мистическом действии, о котором нет явных следов в Ветхом Завете, сообщается из Египта^(25.1) и, похоже, оно было частью фригийского ритуала Аттиса. Мы находим сомнительные следы его в Элевсинских и Самофракийских мистериях, а также проблески его то тут, то там в общественной религии Эллады. Но лучше всего он засвидетельствован как мощная сила в дионисийском поклонении, особенно в некоем дикарском ритуале, который мы можем назвать фракийским, но также и в утонченном и эллинизированном служении.

Я не могу останавливаться здесь на различных аспектах этой проблемы. Эллинскую статистику и ее значение я частично собрал и оценил в работе, опубликованной несколько лет назад.^{25.2} Применение сакраментальной идеи к объяснению Элевсинских мистерий, гениально предпринятое доктором Джевонсом, я обсуждал в третьем томе моих *"Культов греческих государств"*; а дионисийское причастие подробно рассмотрено в пятом томе.

Привлекательность мистической привлекательности таинства, по-видимому, возросла в поздние времена язычества, особенно в период его борьбы с христианством. Этот самый странный обряд угасающего политеизма, ταυροβόλιον, или крещение в бычьей крови, в поклонении Кибеле, был успешно прослежен М. Кюмоном до поклонения вавилонскому

Анаитису. Концепция сакраментальности была оплотом митраизма, но вряд ли может считаться частью его наследия из Персии, поскольку она, похоже, не была знакома ни иранской религии, ни ведийской индийской. На самом деле, религиозная история ни одной другой арийской расы не раскрывает его с ясностью, кроме фрако-фригийской и эллинской. Является ли она, таким образом, особым продуктом древней "средиземноморской" религиозной мысли? Было бы важно знать, и, возможно, Крит однажды сможет рассказать нам, принимал ли царь Минос это таинство. Пока же я хотел бы призвать тех, кто изучает этот феномен в различных религиях, к необходимости точного определения, чтобы различать разные уровни сакраментальной концепции, поскольку в отношении нее существует множество вольных высказываний.

Помимо ритуала алтаря, существует еще один способ достижения мистического союза с божеством - а именно, посредством священного брака или симулированного телесного союза. На это указывают формулы посвящения в мистерии Аттиса-Кибелы. Культ Кибелы был связан с культом минойской богини, и странная легенда о Пасифае и боге-быке естественным образом поддается такой интерпретации. Эллинская религия также представляет нам несколько примеров священного брака человеческой невесты с богом, самым примечательным из которых является ежегодная церемония союза "царицы", жены царя-архонта, в Афинах с Дионисом. И в мистериях более позднего язычества, а также в некоторых формах и символизме раннего христианства профессор Дитерих проследил сохранившееся влияние этого обряда.

Среди всех явлений ритуала ни одно не является более интересным и по своим последствиям более значимым, чем обряды, связанные с догмой о смерти божества. Идея о том, что верховные боги по природе смертны и подвержены смерти, встречается редко, хотя ее можно найти в египетской и старой тевтонской мифологии; но догма о ежегодной или периодической смерти и воскрешении божества была и есть во многих крестьянских ритуалах и использовалась в целях аграрной магии в Европе и других странах. Реже мы встречаем это верование в мистических формах и верованиях какой-либо развитой религии, и только в районе Средиземноморья оно находится на высокой стадии развития. Она является характерной чертой египетского поклонения Исиде, шумеро-вавилонского ритуала, в котором оплакивался умерший Фаммуз и который проник в Сирию и другие части Малой Азии, поклонения Аттису и Адонису во Фригии и на Ливане, а также некоторых святилищ восточной Афродиты. Он часто ассоциируется с оргиастической печалью и экстатической радостью, а также с верой в человеческое бессмертие, символом и действенным средством которого является воскрешение божества. Эта идея и этот ритуал, по-видимому, были чужды исконно эллинской религии. Эллинские боги и богини не умирают и не воскресают.

Только у одного арийского народа древности, насколько мне известно, эта идея была ясной и действенной - у фрако-фригийцев, в религии Диониса-Сабазиоса. Этот чужеземный культ, перенесенный в Грецию, сохранил еще некоторую дикость в обряде, который исполнял смерть бога; но в орфических сектах ритуальная идея была развита в доктрину посмертного спасения, из которой поздний дохристианский мир черпал духовное утешение и некоторые плодотворные моральные концепции. Это фракийско-дионисийское влияние в Элладе, хотя и смягченное и отрезвленное здравомыслием национального темперамента, вызвало у эллина определенное духовное настроение, которое не было естественно для родной религии; оно привнесло в его политеизм более высокую степень энтузиазма, более экстатический дух самоотречения, чем тот, которым он обладал в силу своей собственной традиционной склонности. Многие цивилизованные религии, похоже, прошли через фазу оргиастического пыла. Он появляется в старом египетском ритуале и наиболее силен в

религии Фригии и некоторых районов Сирии; но, похоже, он был чужд высшим семитским и иранским религиям, как и исконно эллинским.

Здесь я смог лишь кратко, без аргументов и подробного изложения, представить наиболее яркие явления в религиозных системах наших духовных предков. Многие из изложенных мною проблем еще требуют дальнейших исследований, которые могут значительно изменить наши теории. Я утверждаю, что эта тема представляет огромный интерес как сама по себе, так и в свете, который она проливает на античную философию, древнее искусство и древние институты. И в будущем она должна все больше и больше привлекать внимание некоторых наших аспирантов. Много еще предстоит сделать даже для эллинской и римской религий, еще больше - для религий Египта и Ассирии. Здесь, в нашем Оксфордском университете, под эгидой которого были переведены Священные книги Востока, и где оборудование для их изучения, по крайней мере, не уступает любому другому учебному центру, этот призыв не должен быть напрасным.

ГЛАВА II.

Постановка проблемы и доказательства.

Тема, которую я выбрал для этого курса, может показаться слишком амбициозной, а попытка вынести критическое суждение о фактах, возникающих в ходе этого широкого сравнительного исследования, может показаться преждевременной. Ведь территория не только обширна, но и большая ее часть все еще не исследована, а некоторые регионы дали обширные и многообещающие материалы, но их истинная интерпретация еще не найдена. Например, мы имеем богатые свидетельства шумеро-вавилонской религии, которые поступают все в большем объеме, но только часть клинописных текстов пока переведена и доступна для сравнительного религиоведения. Хеттские памятники являются свидетельствами первостепенной важности относительно хеттской религии: но хеттская письменность может открыть гораздо больше, что жизненно важно для нашего представления о ней, и без помощи этой письменности мы не уверены в точной интерпретации этих религиозных памятников; но хотя мы недавно услышали некоторые обнадеживающие выражения надежды, еще не найдено главное слово, которое могло бы открыть дверь к этому зарытому сокровищу знаний. И опять же, попытка точно определить связь и задолженность греческой религии перед ближневосточной не может быть полностью успешной, пока мы не узнаем больше о минойско-микенской религии; и наша надежда здесь частично зависит от открытия новых памятников, но в основном, я убежден, от расшифровки таинственной минойской письменности, в которую недавняя работа сэра Артура Эванса о *Scripta Minoa* является ценным вкладом. Поэтому, конечно, еще не пришло время для окончательного и авторитетного заключения по тем великим вопросам, которые я решаю в рамках этого курса.

Но даже первые, преждевременные попытки решить проблему могут внести свой вклад в окончательное удовлетворительное решение. И часто в середине наших исследований, когда новые свидетельства продолжают поступать, наступает момент, когда желательно оглядеться и подвести, так сказать, итоги, подумать, можем ли мы с уверенностью сделать какие-то общие выводы, или в каком направлении, как представляется, направлены факты на данном этапе. Что касается религий Передней Азии и Юго-Восточной Европы и вопроса об их взаимоотношениях, то сейчас, как мне кажется, самое время сделать это - тем более что азиатский регион в основном исследовался специалистами, которые работали, как это было выгодно и правильно, каждый в своей особой области, не имея времени и, возможно,

подготовки для проведения сравнительного исследования всего региона. Мы также знаем на собственном опыте, каким опасностям подвержены специалисты; в своей восторженной преданности своей области они склонны верить, что она снабжает их мастер-ключом, с помощью которого можно открыть многие другие тайные места человеческой истории. Эта надежда, вскоре оказавшаяся иллюзией, царила, когда впервые было осуществлено толкование священных ведических книг. А теперь некоторые ученые, выдающиеся специалисты в области ассириологии, выдвигают аналогичные претензии к Вавилону и отстаивают мнение, что шумеро-ассирийская религия и культура сыграли доминирующую роль в развитии средиземноморской цивилизации, и поэтому большая часть религиозных верований и практик ранних греков и других европейских народов должна восходить к Месопотамии как к своему истоку.^{31.1} Это будет обнадеживать того выдающегося писателя по греческой религии, доктора О. Группе, который почти поколение назад провозгласил в своей "*Griechische Mythologie*" догму об эманации всей религии из единого центра и зависимости Греции от Ближнего Востока.

Теперь не должно быть никаких предубеждений *a priori* против такой теории, которая стоит на другой основе, чем то, что я могу назвать ведическим заблуждением: и было бы ребячеством допускать арийское или любое другое расовое предубеждение, какое-либо вредоносное влияние в этих сложных дискуссиях. Те, кто годами работал с удивительно богатыми записями месопотамской культуры, будь то из первых рук или, как я, из вторых, не могут не получить глубочайшего впечатления от ее имперского величия, ее мощной жизненной силы, ее интенсивности мысли и цели в сфере религии. Естественно, считают они, такая духовная мощь должна была излучать влияние далеко и широко на соседние земли; и никто не может утверждать, что Юго-Восточная Европа была слишком удалена, чтобы она могла быть затронута, а возможно, и проникнуть в нее. Ведь мы знаем, что при определенных условиях расовый барьер падает перед шествием завоевательной и доминирующей религии. И теперь, в новом свете более широкого исторического обзора, вместо того чтобы говорить, как когда-то говорили: "Что есть более свое, чем боги народа?", мы можем скорее спросить: "Что есть менее свое, чем боги народа?" Всегда, однако, помня, что расовая традиция, унаследованные инстинктивные чувства и мысли, очень сильны в этих вопросах, и что народ будет, часто бессознательно, цепляться за свои исконные способы религиозного сознания и выражения, в то время как он будет свободно заимствовать чужие формы, имена и ритуалы.

Вопрос, обозначенный в названии этих лекций, естественно, двоякий; он может быть применен как к раннему, так и к позднему периоду эллинской и эллино-римской истории. Вопрос, касающийся более позднего периода, хотя для его четкого решения требуется много критических исследований, гораздо проще и более обнадеживающий: ведь свидетельства неизмеримо полнее и точнее, а исторические даты и вехи помогают. История вторжения митраизма на Запад была мастерски изложена Кюмоном; общее влияние анатолийских религий на греко-римское общество представлено и оценено тем же автором в его "*Восточных религиях*"; Тутаном в "*Пайянских культах в Римской империи*"; нашим ученым Самуэлем Диллом в "*Римском обществе в последний век Западной империи*"; и более кратко Саломоном Рейнахом в его "*Орфее*". Поэтому я не собираюсь продолжать это расследование, хотя, возможно, мне придется обратить внимание на некоторые более поздние свидетельства и использовать их. Я собираюсь поднять вопрос о самом происхождении эллинской религиозной системы, чтобы проверить недавно провозглашенную догму некоторых ассириологов и определить, если возможно, сыграл ли Восток какую-либо формирующую роль в органическом развитии греческой религии. Ведь это как раз тот вопрос, который, смею утверждать, еще никогда не подвергался

критическому исследованию. Из того, что я сказал вначале, очевидно, что я не могу обещать окончательных и доказанных результатов. Достаточно будет, если мы сможем смутно разглядеть что-то за завесой, окутывающей происхождение вещей, сможем дойти до чего-то, что будет иметь вид обоснованной научной гипотезы, и еще больше, если мы сможем указать пути, по которым однажды может прийти свет.

Тогда мы можем сразу же приступить к более четкому определению необходимых условий для успешного решения этой проблемы. Во-первых, мы должны провести тщательное исследование религий анатолийских и месопотамских земель; во-вторых, мы должны изучить минойско-микенскую религию и оценить силу ее влияния на более поздний период; в-третьих, мы должны быть в состоянии решить, какие верования и практики эллины принесли с собой с севера; наконец, прежде чем мы сможем надеяться на какую-либо точность наших результатов, мы должны быть в состоянии ответить с определенной степенью точности на животрепещущий хронологический вопрос: Какова дата прихода через Балканы с севера тех арианоязычных племен, которые, смешавшись с южанами, образовали эллинский народ, вошедший в историю? Ибо только тогда мы сможем проверить весь вопрос, рассмотрев положение восточных держав в эту знаменательную эпоху. Третий из этих вопросов, касающийся исконных религиозных представлений самых ранних арийских эллинов, пожалуй, самый хлопотный из всех. Возможно, я рискну обратиться к нему позднее, но он слишком сложен и обширен, чтобы объединить его с остальными в одном коротком трактате. Я также не могу сделать больше, чем слегка коснуться минойско-микенского периода; поскольку я хочу посвятить большую часть этих лекций сравнительному исследованию Греции, Анатолии и Месопотамии, так как эта задача еще никогда не была критически выполнена. Нечто похожее на попытку было предпринято Тиле в его *"Истории древних религий"*, но когда эта книга была написана, многие из наиболее важных свидетельств еще не были получены.

Но прежде чем приступить к исследованию любой большой территории, будь то в целях сравнительной религии, археологии или антропологии, мы должны обладать или получить определенные данные этнографии и светской истории. Например, мы должны столкнуться с хронологическим вопросом, о котором я говорил выше, прежде чем мы сможем оценить формирующие влияния на самых ранних этапах развития эллинов. Последние археологические данные, которые я не могу здесь обсуждать, оказывают нам ценную помощь в этой критической точке нашего исследования. Мы больше не можем отнести самое раннее эллинское вторжение в Грецию к очень отдаленному периоду средиземноморской истории. Аргументы минойской культуры в сочетании с еще более яркими свидетельствами, ценность которых еще не до конца оценена, полученные в результате недавних раскопок Британской школы на территории Фессалии,^{34.1} указывают на то, что это эпохальное событие светской и духовной жизни мира произошло не намного раньше 1500 года до н. э. При такой гипотезе наши поиски становятся менее туманными. Мы можем рассмотреть, какие влияния, по всей вероятности, оказывались с Востока на противоположные берега Эгейского моря в течение тех нескольких столетий, когда эллинские племена переходили от варварства к культуре, а религиозные верования и ритуалы развивались в ту сравнительно развитую и сложную форму политеизма, которая представлена около 1000 г. до н. э. в гомеровских поэмах. К этому времени мы можем утверждать, что эллинский дух приобрел определенные черты и обрел определенную самостоятельную силу. Продолжая всегда быстро реагировать на чужеродное влияние, он не будет отныне принимать чужеродный продукт с покорной и младенческой покорностью

варваров. На самом деле, когда мы сравниваем гомеровскую религию с религией пятого века, мы чувствуем, что в этой конкретной сфере социальной и духовной жизни эллин во многих существенных чертах уже пришел к своей собственной в гомеровский период. Поэтому при попытке проследить самые ранние потоки влияния, сформировавшие его религиозное сознание, то, что действовало до десятого века, имеет более важное значение, чем то, что действовало на него после.

Последние исследования месопотамской истории позволяют с уверенностью утверждать, что во втором тысячелетии до нашей эры между державами, расположенными в долине Евфрата и на западных берегах Эгейского моря, не было прямых политических контактов. Правда, первый Тиглат-Пилесер в конце двенадцатого века распространил ассирийское оружие на берега Юго-Восточной Азии, в Киликию и Финикию ^{35.1}; но, похоже, на этом побережье не было ни одного постоянного ассирийского или вавилонского поселения. Город Синоп на севере, который, как свидетельствует легенда и указывает название, происходящее от ассирийского бога Сина, был первоначально ассирийской колонией, вероятно, был основан позднее и географически слишком удален, чтобы рассматривать его в рамках данного исследования. На самом деле между зарождающейся Элладой и огромным миром Месопотамии находились мощные и, возможно, независимые пласты культур. Прежде всего, мы должны считаться с великим Хеттским царством, которое включало Каппадокию и Северную Сирию, тесно контактировало с Фригией и многими общинами береговой линии Малой Азии, и которое в период переписки Тель-эль-Амарны находилось в дипломатических отношениях и на равных с ассирийскими и египетскими державами. И тенденция современных студентов, таких как Мессершмидт в своей *"Die Hettiter"*, состоит в том, чтобы расширить это этническое название так, чтобы включить в него практически все анатолийские народы, которые не принадлежали к арийской и семитской группам. Насколько я могу судить, на нынешнем этапе наших знаний это ненаучно; и в настоящее время безопаснее рассматривать доарийских жителей Троады, Фригии, Ликии, Карики, Лидии и, возможно, Киликии как разновидности древнего средиземноморского фонда, к которому принадлежали сами люди минойско-эгейской культуры. Во всяком случае, для целей нашего религиозного сравнения их следует считать третьим слоем, через который, как через хеттов, должен был просочиться поток влияния из Месопотамии, прежде чем он смог обрушиться на эллинский мир. А эти сопредельные народы - расы с большими умственными способностями и силой; они вряд ли могли передать месопотамское влияние в чистом виде, не смешивая его с течениями собственной религиозной жизни.

Поэтому эта великая проблема религии старого мира не является легкой; и заблуждений здесь может избежать только самый критический ум, обученный лучшему методу сравнительного изучения религии. Мы должны стремиться уловить и понять наиболее существенные и характерные черты вавилоно-ассирийских культов и теологии; мы должны выяснить все, что возможно в настоящее время, и уповать на будущее, чтобы открыть больше, относительно религии хеттов; и затем мы должны собрать все, что мы можем, о самых ранних формах культа, которые были в моде среди других народов азиатско-минорского побережья, и в раннем мире минойско-микенской культуры.

И если явления этой области представляют нам определенные общие сходства с эллинскими, мы не должны слишком поспешно предполагать, что Запад заимствовал у Востока. Ведь часто при сравнении самых отдаленных регионов мира нас поражает странное сходство мифов и культов; и там, где возможность заимствования исключена, мы должны прибегнуть к теории спонтанного порождения, подчиняющегося сходным психическим

силам. Гипотеза о заимствовании, которая всегда законна, когда народы, с которыми мы имеем дело, соседствуют, может быть доказана только тогда, когда лингвистические доказательства ясны, например, когда божественные имена или названия культовых объектов одинаковы в различных районах, или когда точки сходства в ритуале или религиозной концепции многочисленны, поразительны и фундаментальны, или характерны для сообществ определенной области. На этом тем более необходимо настаивать, что многие поверхностные точки сходства можно найти во всех религиях, находящихся на одной и той же стадии развития.

Итак, приступая к такому широкому сравнительному исследованию, первая трудность заключается в том, чтобы расположить материал таким образом, чтобы можно было представить сравнение, которое было бы определенным и решающим. Было бы бесполезно пытаться дать просто синоптический очерк вавилоно-шумерской религии; те, кого это может удовлетворить, найдут его в справочнике доктора Пинчеса *"Религия Вавилонии и Ассирии"* или в *"Вавилонской религии"* мистера Кинга, а те, кто хочет более тщательного и подробного ее изложения, несомненно, обратятся к трудоемким и критическим томам профессора Ястроу *"Вавилонская и ассирийская религия"*. Но для меня попытка представить этот сложный политеизм в блоке была бы бесполезной в связи с моей настоящей целью; ведь две сложные религиозные системы не могут быть эффективно сопоставлены в блоке. Более надежный метод для тех, кому приходится бегло просматривать большую территорию, - это выбрать некоторые существенные и важные черты по отдельности и посмотреть, как в отношении каждой из них соседние религиозные системы сходятся или расходятся. И метод, которого я предполагаю придерживаться на протяжении всего курса, заключается в следующем: Игнорируя эмбриологию предмета, то есть все рассуждения о генезисе религиозных форм и идей, которые ничего не дали бы для нашей цели, я попытаюсь определить морфологию месопотамской и анатолийской религий; и сначала сравню их с эллинскими в отношении элемента личности в божественном восприятии, тенденции к антропоморфизму или отхода от него, отношения божеств к миру природы, государству и морали, а также рассмотрю, что мы можем вывести из изучения знаменитого свода законов Хаммурапи. Особый вопрос возникнет относительно верховенства богини - явления, которое может иметь определенное значение как ключ к разгадке всего нашего исследования. Затем сравнение будет применено к религиозной психологии различных народов; и здесь будет полезно проанализировать и определить тот элемент религиозного нрава, который мы называем фанатизмом и который иногда является одним из решающих отличий одной религии от другой.

Мы также можем получить доказательства из сравнения космогонических идей, распространенных в этой области, насколько это возможно по записям, а также эсхатологических верований относительно будущей судьбы человека и его посмертного существования. Наконец, мы должны сравнить различные культовые объекты и формы ритуала, значение жертвоприношения, положение и организацию жречества; и здесь будет удобно рассмотреть ритуал магии, а также высшее служение и ту роль, которую играла магия в рамках высшей религии. Если под каждым из этих разделов нам удастся обнаружить некоторые существенные моменты расхождения или сходства между эллинами и месопотамцами, мы сможем сделать общий вывод о вероятности всего вопроса. В любом случае мы можем быть уверены, что сравнение двух сложных и высокоразвитых религий плодотворно и интересно само по себе, независимо от того, приведет оно нас к определенным историческим выводам или нет.

ГЛАВА III.

Морфология сравниваемых религий.

Как я уже говорил в предыдущей лекции, ^(40.1) мы должны рассматривать религиозную структуру, к которой принадлежали культы Анатолии и Месопотамии, как морфологически ту же самую, что и эллинская". Основания этого суждения могут быть сейчас кратко показаны. В своей *"Истории древних религий"* Тиле относит большинство из них к категории религий природы, которые он отличает от этических: он имеет в виду различие между тем религиозным воззрением, в котором божество тесно связано или даже отождествляется с каким-либо природным объектом, и тем, в котором божество является только моральным существом, лишенным всех атрибутов, вытекающих из мира природы. Серьезные возражения могут быть сделаны против терминов, в которых выражена эта классификация религий. Единственными религиями, которые подпадают под этический класс, являются иудейская, мусульманская и христианская: и все же евреи в самый возвышенный период своей религии молились своему богу о дожде и урожае, а христианские церкви делают то же самое по сей день. Божество, чьи интересы носят чисто этический характер, существовало только в некоторых философских системах: у него никогда не было установленного культа. С другой стороны, религия природы на стадии, когда личные божества уже несколько развились, которая не была бы также моральной, еще не обнаружена. Религия, изначально, возможно, неморальная, должна по мере развития общества приобретать самые тесные связи с общественным моральным кодексом. Бог солнца или грома - Шамаш, например, в Вавилоне, Митра в Персии, Сол Инвиктус в поздней Римской империи - может стать великим божеством этического культа и при этом сохранить свою связь со стихией. И бесплодно классифицировать высшие религии хотя бы на основе такого различия, как "моральные" и "неморальные" ^{41.1}.

Для целей нашего сегодняшнего сравнения более целесообразно использовать в качестве одного из критериев степень индивидуальности культовых объектов различных рас. Находится ли народное воображение все еще на уровне анимизма, который порождает лишь смутно представляемых даймонов, теневых агентов, работающих, возможно, в аморфных группах, без фиксированных имен, мест обитания или особой индивидуальности? Или же он достиг той стадии религиозного восприятия, на которой появляются личные божества, конкретные личности, наделенные особыми атрибутами, физическими, моральными, духовными? Самое поверхностное изучение клинописных текстов и религиозных памятников шумеро-вавилонского общества не оставляет сомнений в том, как следует отвечать на эти вопросы применительно к народам Месопотамской долины. Когда семитские племена впервые проложили себе путь в эти регионы, придя, вероятно, как обычно, из Аравии, в отдаленные времена, они обнаружили там несемитский народ шумеров, обладавший очень сложным религиозным пантеоном. Принеся с собой своего бога солнца Шамаша, бога бури Адада, великую богиню Иштар и, возможно, другие божества, они, тем не менее, переняли весь шумерский пантеон с его сложной литургией гимнов и заклинаний; и для записи этой великой и захватывающей иератической литературы шумерский язык с подстрочным вавилоно-ассирийским пересказом сохранился вплоть до начала нашей эры. Эта религиозная система бездонной древности мало изменилась "от барабанов и топота" всех завоевателей со времен Саргона 1-го и царей до Хаммурапи до дня македонского Селевкида. И в обрисовке этой системы, как она преобладала во втором тысячелетии до н.э., совершенно бесполезно для нашей цели пытаться различать шумерские и семитские элементы. Гораздо ценнее сформулировать этот очевидный факт,

что широко распространенная вера в личные конкретные божества, на которой основывался развитый политеизм, была в этом регионе явлением незапамятным. Гипотеза Тиле^{42.1} о том, что самая ранняя шумерская система была не столько политеизмом, сколько полидаймонизмом, из которого постепенно, за некоторое время до семитского периода, возникли определенные боги, является лишь *априорным* теоретизированием. Самые ранние тексты и памятники свидетельствуют о столь же сильной вере в реальные божественные личности, как и самые поздние: свидетель^{42.2}, интересный рельеф, недавно найденный на плите на караванном пути возле Зохаба, на котором богиня Ин-Хинни приводит пленников к царю Аннубанини: свидетельство сопровождающего его текста указывает на более ранний период, чем период царя Хаммурапи. Мы можем сравнить с ним впечатляющий рельеф, который показывает нам величественную форму Хаммурапи, получающего свой свод законов от бога солнца Шамаша, сидящего на своем троне^{43.1}; и более поздний алебастровый рельеф из Хорсабада с изображением жертвоприношения Мардуку, говорящий о суровой торжественности вавилонского поклонения и силе веры в личное божество.^{43.2} О том, что эта вера была столь же реальной у политеистического вавилонянина, как и у монотеистического израильтянина, свидетельствуют не только памятники, но еще более ясно и впечатляюще шумерские гимны и литургии.

Тем не менее явления анимизма сосуществуют во всем этом регионе с явлениями развитого теизма. Рядом с этими высокими личными божествами мы находим смутные компании божественных сил, таких как Игиги и Ануннаки, которые представляются более или менее личными, но без четко воображаемой индивидуальности; первые, возможно, определяются как даймоны неба, вторые - как даймоны земли. Аналогичным образом, в эллинской системе мы отмечаем такие безымянные компании божественных агентств, как Ἐρινύες и Πραξίδικαι, задуманные независимо от конкретных фигур политеизма. Но, далее, в месопотамской религии мы должны серьезно считаться с более низкими продуктами полидемонизма, чем эти, - демонами зла и болезней, которые настолько доминировали в воображении и в значительной части религиозной жизни частного человека, что главным объектом тщательно разработанного ритуала была, как мы увидим, борьба с ними. Только по мере того, как занавес постепенно опускается с далекого прошлого этой самой ранней родины человеческой культуры, нам не дано увидеть постепенное появление божественных личностей или проследить - как, возможно, мы могли бы сделать это в другом месте - процесс от полидаймонизма к теизму. Боги, насколько мы можем судить, существовали всегда, и, по крайней мере, не во втором тысячелетии до н. э. я могу надеяться найти истоки теистической религии.

Что касается других семитских племен, то совокупность свидетельств ранних надписей, литературных записей и легенд является достаточным доказательством того, что вера в высокие личные божества была преобладающей в этом тысячелетии. Здесь нет необходимости в деталях доказательства; другие направления исследований, которые я собираюсь вскоре продолжить, дадут достаточную иллюстрацию этого; достаточно упомянуть широкую распространенность обозначения верховного бога как Ваал или Бел, которая прослеживается от Ассирии через Сирию, в арамейских общинах, в Ханаане и Финикии, а также в финикийских колониях: Моавитский камень говорит нам о Хемоше; самые ранние карфагенские надписи о Баал-Хаммоне и Танит; из самого раннего свидетельства об арабской религии, Геродота,^{44.1} мы узнаем, что арабы называли два своих главных божества, Оротал и Алилат, бог и богиня, которых он отождествляет с Дионисом и Афродитой Уранией.

Нам еще важнее знать, какой стадии достигла религия хеттов в этот ранний период; ведь во второй половине второго тысячелетия влияние хеттской культуры имело больше шансов коснуться самых ранних греческих обществ, чем влияние культуры далекой Месопотамии или недоступных ханаанеев. За последние тридцать лет исследователи Малой Азии, в частности сэр Уильям Рамзи и доктор Хогарт, оказали неоценимую услугу сравнительному изучению Средиземноморья, обнаружив и интерпретировав памятники хеттского искусства: а величайший из них, высеченные в скале рельефы из Богаз-Кеуи в Каппадокии, дал материал доктору Фрейзеру для построения тщательно разработанной теории хеттского жертвоприношения в его "*Аттисе, Адонисе, Осирисе*". Но прежде чем рассматривать хеттские памятники, студент должен обратить внимание на литературное свидетельство, которое предлагает договор, начертанный на серебряной табличке (ок. 1290 г. до н.э.), найденной в Египте, который был ратифицирован между Рамсесом II и хеттским царем Чаттусаром;^{45.1} свидетелями договора являются тысяча богов и богинь хеттской земли и тысяча богов и богинь Египта. Мы, конечно, не имеем здесь дело с просто неопределенным множеством духов, как, например, в анимистической системе шаманизма; тысяча - лишь неопределенное число для обозначения множественности божеств в хеттском и египетском политеизме; одного только полового различия достаточно, чтобы доказать, что хетты развили культ личных божеств, и в документе прямо цитируется великий небесный бог хеттов, называемый египетским именем Сутех и считающийся соратником египетского Ра. В документе упоминаются и другие личные хеттские божества, и среди них некий "Антерет из земли Кхета".^{45.2} Возможно, свидетельство еще более ранней даты содержится в Тель-Амарнских письмах, самой ранней дипломатической переписке в мире; одно из них, написанное клинописью для Аменхотепа III,^{45.3} Тушратта посылает свою дочь замуж за фараона и молится, чтобы "Шамаш и Иштар шли перед ней" и чтобы Амон "сделал ее соответствующей желанию моего брата". Он даже посылает статую Иштар из Ниневии, чтобы "она могла осуществлять свою благотворную власть в земле Египта", ибо она открыла свое желание через оракул - "в Египет, в землю, которую я люблю, я пойду".

Митанийские вожди носят имена, которые убедительно свидетельствуют об арийском происхождении, и мы знаем из важных надписей, найденных в 1907 году в Богаз-Кеуи и фиксирующих договоры между царем хеттов и царем митанийцев (1400 г. до н.э.), что династы последнего народа имели арийских богов в своем пантеоне.^{46.1} Но сами митанийцы не были арийцами, и Винклер и Мессершмидт предполагают, что они были хеттами.^{46.2} Если бы это было доказано, то теория, рассмотрение которой является основной целью этих лекций, о том, что вавилонская религиозная система могла достичь Средиземноморья во втором тысячелетии, получила бы определенное *подтверждение* благодаря факту, раскрытому в письме царя Тушратты, а именно, что Митани этого периода приняли некоторые из месопотамских личных божеств, и поэтому могли передать их на побережье Малой Азии. Однако у хеттов были свои собственные местные божественные имена; из клинописных надписей на хеттском языке, найденных в Ване в Армении, мы узнаем имена различных хеттских богов, например, Тешупа, который изображен на колонне, найденной в Вавилоне, держащего молнию, а в правой руке молот, который, по аналогии с другими религиями, мы можем интерпретировать как фетиш-эмблему грома.^{46.3}

На самом деле, помимо литературных свидетельств, хеттские памятники являются достаточным доказательством высокого развития личной религии в этих регионах. Рельеф с хеттскими надписями, найденный возле Ибриза, старой Кибистры, у Киликийских ворот к северу от Тауроаса, показывает нам божество с кукурузой и виноградом, и жреца, поклоняющегося ему;^{47.1} он, очевидно, задумывался, как и Ваал у семитов Ханаана, как местный бог земли и растительности. Но самым поразительным из всех хеттских памятников,

который сам по себе достаточен для нашей цели, является большая серия рельефов на скале в Богаз-Кеуи в Каппадокии, недалеко от места древней Птерии^{(47. 2).}²⁾Здесь представлена великая и, вероятно, мистическая картина развитого политеизма с тщательно разработанным ритуалом и четкой верой в высших богов и богинь: вся процессия, кажется, проходит по сужающемуся ущелью к Святой Святым, внутренней пещере-святилищу Мистерии.

По мере приближения к Средиземноморью эти факты становятся слишком хорошо известными, чтобы их повторять. Повсюду мы находим доказательства личного теизма, уходящего далеко в доисторические времена: будь то культ верховного бога, такого как киликийское божество, называемое поздними греками Зевсом или Гераклом, или ликийский "Аполлон", или великая богиня, такая как Ма из Команы, Кибела из Фригии и Лидии. А теперь ко всем этим свидетельствам можно добавить недавно обнаруженные памятники развитой минойско-микенской религии с тщательно разработанным ритуалом и поклонением личным божествам, в целом антропоморфно представленным.

Таков был религиозный мир, лежавший перед ногами арийцев-эллинов, пришедших с севера; и когда началась их экспансия через острова к азиатским берегам, они везде нашли бы религию, находящуюся в более или менее одинаковой плоскости развития. Поэтому, если, как полагают некоторые студенты, у коренного эллина до его прихода не было личных богов,^{48.1} было бы нерационально делать вывод, что Вавилон научил его поклоняться таким существам вместо смутного и порхающего даймона. Его непосредственными учителями должны были стать минойско-микенские народы; а то, что их теистическая система была заимствована из Вавилона, - это теория, не имеющая ни положительных доказательств, ни *априорной* вероятности, как я могу указать впоследствии. Но то, что протоэллинические народы находились в таком отсталом состоянии религиозной мысли, в высшей степени невероятно. Мы должны предположить, что в начале второго тысячелетия они медленно прокладывали себе путь через Балканы и страну, которая впоследствии стала Фракией. Насколько ранние мифы и записи об этом регионе проливают свет на его доисторическую тьму, там, по-видимому, господствовал великий бог. Когда фрако-фригийская раса и, возможно, их родственники вифины проникли в тот же регион, они принесли с собой бога-отца, который сопровождал представителей этих племен в Малую Азию и поселился во Фригии, Понте и Вифинии рядом с более ранней богиней. Их двоюродные братья индоиранского происхождения, несомненно, достигли стадии личного политеизма до 1400 г. до н. э., о чем убедительно свидетельствует эпохальное открытие хетто-митанийских надписей в Богаз-Кеуи, о котором говорилось выше.^{48.2} Мы не можем поверить, что эллины самой ранней миграции уступали в культуре фракийцам, вифинянам или даже индоиранцам; по разным причинам мы должны верить в обратное. И мы теперь знаем из современной антропологии, что народы, находящиеся на очень низком уровне культуры, гораздо более низком, чем тот, которого достигли арийские племена во время великих миграций, все же достигли идеи личных и относительно высоких богов. В самом деле, скептицизм некоторых филологических теоретиков, которые несколько лет назад утверждали, что у ариев до их отделения, возможно, вообще не было реальных богов, начинает казаться дерзким и некритичным. Во всяком случае, в отношении эллинов тенденция доказательств, на мой взгляд, весома и очевидна, что позволяет убедиться в том, что различные группы населения не только обладали культом личных богов, но и уже имели общее поклонение определенным божествам, когда впервые попали в Грецию. В противном случае, если учесть взаимную вражду различных племен и географические трудности, стоявшие на пути общения в ранней Греции, было бы трудно объяснить религиозные факты гомеровских поэм. Мы могли бы, если бы Гомер был нашим единственным свидетелем, заподозрить его в том, что он представляет

то, что было всего лишь местной ахейской религией, как общую для всей Греции. Но мы можем проверить его по многим другим свидетельствам, по древним мифам и культам различных местностей. Зевсу поклонялись, по крайней мере, некоторые из основных племен, когда они находились по соседству с Олимпом: он не более фессалиец, чем дриопиец. Одними из самых ранних эллинских переселенцев, возможно, были минийцы, а их исконным богом был Посейдон. Ритуал Аполлона хранит самые ясные воспоминания о его приходе с севера, и он является верховным богом одного из древнейших эллинских племен, дриопов, а широкое распространение его культа позволяет предположить, что изначально он был общим наследством нескольких родов. Сила доказательств, которые можно привести в пользу этой точки зрения, игнорируется Виламовицем в его блестящей, но ошибочной теории ликийского происхождения бога. Мы должны отвергнуть гипотезу о протоэллинском безбожном периоде; но, с другой стороны, сам факт того, что ранняя греческая религия находится на той же плоскости, что и месопотамская, в отношении поклонения личным существам, не дает никакой поддержки теории восточного влияния. Чтобы ее принять, она должна быть подкреплена более специальными доказательствами.

ГЛАВА IV.

Антропоморфизм и териоморфизм в Малой Азии и Средиземноморье.

Сравнение, проведенное в соответствии с тестом, который мы только что применили, не так важно, как то, что возникает на втором этапе исследования. Если предположить, что народы на востоке и западе Эгейского моря уже находились на одной религиозной плоскости, когда начинается первый проблеск того, что можно назвать историей, можем ли мы обнаружить определенные поразительные сходства или различия в их концепции и воображении божества, достаточные для доказательства или опровержения теории заимствования или движения через большие территории определенных волн религиозного влияния, исходящих из фиксированного центра?

Теперь сравнение становится более сложным, и мы можем сделать лишь краткую попытку. Первый наводящий вопрос касается того, как представлялось личное божественное существо. В Месопотамии религиозное восприятие было преимущественно антропоморфным, не только в том смысле, что высшие божественные атрибуты предполагались более высокой моральной и духовной жизнью человечества, но и в более материальном смысле, что божество воображалось и представлялось привычно в человеческом облике? Этот вопрос был кратко рассмотрен в первой главе. Месопотамские культы в основном антропоморфны; в самых ранних гимнах и литургиях, а также в памятниках искусства божества, похоже, представлялись в виде прославленных человеческих форм. Фигура Шамаша на рельефе, где он восседает на троне, вдохновляя Хаммурапи,^{52.1} форма Нинни, приводящей пленников в Аннабанини,^{52.2} доказывают очень раннее господство антропоморфного искусства в Месопотамии. И в целом это правило справедливо почти для всех великих божеств Пантеона; статуя бога-писца Небо в Британском музее^{52.3} и его изображение на цилиндрах полностью антропоморфны. Семь планетарных божеств на рельефе из Мальтаи полностью человекообразны;^{52.4} то же самое можно сказать о процессии божеств на рельефе из дворца Ниневии, опубликованном Лэйярдом,^{52.5} за исключением того, что у Мардука на макушке головы растут рога; так же как на алебастровом рельефе, содержащем сцену поклонения, о которой говорилось выше,^{52.6} и на настенном рельефе в Британском музее он представлен с крыльями; но даже строгий антропоморфизм Греции допускал оба этих дополнения к чисто человеческому типу. Типы бога погоды

Раммана,^{52.7} и изображения вавилонской богини, которую иногда находят с ребенком на коленях, и которую мы иногда можем узнать как Иштар, не показывают ничего териоморфного. С другой стороны, мы должны отметить исключения из этого общего правила. В одной из клинописных надписей, описывающих определенные типы божеств, мы читаем следующее: "Рог быка, клочья волос, падающие на спину; человеческий лик, а сила...; крылья... и тело льва". И это описание точно совпадает, как отметил Иеремия, с крылатыми колоссальными фигурами, полульвами-полулюдьми, которые охраняли ворота ниневийского дворца. Поэтому мы должны интерпретировать их как богов, а не как простых *джиннов*; и он дает некоторые основания рассматривать их как тип Нергала, бога подземного мира.^{53.1}

Далее, в одной из надписей Асархаддона мы находим следующую молитву: "Пусть милостивый бог-бык и бог-лев всегда обитают в этом дворце, охраняя путь моей царской власти"^{53.2}.

Есть некоторые сомнения относительно крылатых фигур с орлиными головами на рельефах из Хорсабада, хранящихся в Британском музее (пл. 38-40): они изображены держащими сосновые шишки и "*cista mystica*" с каждой стороны священного дерева, и могли быть *джинами*, занятыми поклонением; но на одном из рельефов Ассур-насир-Пал стоит перед одним из них в позе поклонения.

Но наиболее четкое и определенное доказательство этому вопросу дают легенда и памятники о боге, которого Берос называет Оаннес,^{53.3} но который в современной ассириологии интерпретируется как рожденный в океане бог Эа или Эа из Эриду, бог всей мудрости и науки. Согласно Беросу, у него было полностью рыбье тело, но под головой рыбы выросла человеческая голова, из хвоста рыбы - человеческие ноги, и он говорил человеческим голосом: статуя такого типа, по словам этого писателя, все еще существовала в Вавилоне во времена Александра. Теперь точный тип представлен в форме, которая появляется на различных вавилонских цилиндрах; есть один, который представляет рыбу-человека-бога, стоящего перед деревом Жизни, принимающего луч, возможно, от солнца сверху:^{53.4} и половина его формы от пояса вниз сохранилась на барельефе, опубликованном Лэйярдом,^{54.1} показывая его держащим хлеб жизни в одной руке, а в другой вазу, содержащую воду жизни. Итак, здесь териоморфизм борется с антропоморфизмом, как мы видим это наглядно в религиозных памятниках Египта.

Но мы не нуждаемся в теории, дорогой для некоторых антропологов, о том, что ранний период месопотамской религии был чисто териоморфным, когда божества представлялись и изображались просто в виде животных, и что человекообразные божества, которых мы видим стоящими на львах в вавилонском искусстве, когда-то были божественными львами и ничем больше, а в более поздний период вышли из животного состояния в божественное человечество. Териоморфизм и антропоморфизм могут сосуществовать и, как правило, сосуществуют в смешанном виде: ни в самой дикости, ни в самой высокой культуре не найти чисто териоморфного искусства или териоморфной религии; с другой стороны, суровый антропоморфизм среди древних религий встречается только в эллинской и, можно добавить, в иудейской, хотя здесь он имеет совершенно иной способ выражения и гораздо более жестко контролируется. В Месопотамии у нас нет ничего, что указывало бы на прямое поклонение животным,^{54.2} но мы видим, что антропоморфизм неустойчив; религиозный художник в основном придерживался его, за исключением тех случаев, когда он воплощал формы ужаса, разрушительных демонов и особенно силы нижнего мира: Для этой цели он выбирал самые грозные виды скотоложства, такие, как мы находим на той бронзовой табличке, которая раньше считалась открывающей интересный взгляд на вавилонскую

эсхатологию: по крайней мере, мы можем быть уверены, что львиноголовая женщина над лошадью в каное, у груди которой сосут два маленьких львенка, - это богиня Ада.^{55.1} Вероятно, именно благодаря своей связи с миром смерти Нергал приобрел нечто от львиной природы, и даже человеческая богиня Иштар могла принимать львиную голову, когда была необычайно сердита, хотя это и основано на сомнительном тексте. Таким образом, мы можем с достаточной степенью точности сказать, что териоморфные формы вавилонского религиозного искусства относятся к демонологии; и в этой области вавилонский художник проявил такое же мощное воображение, как и микенский: именно первому мы обязаны притягательно тревожным типом человека-скорпиона.

Выражение "неустойчивый антропоморфизм" применимо и к религиозной литературе, к шумеро-вавилонским гимнам. Воображение поэтов в их наивысшей экзальтации было, конечно, в целом антропоморфным; высокие божества задуманы и представлены с телесными, моральными и духовными чертами прославленного человечества. Но часто в экстазе воззвания религиозные поэты чувствовали, что человеческий образ слишком узок и прямолинеен для их борющегося чувства Бесконечного. Тогда выражение становится мистическим, и в силу любопытного закона, который я указал выше, оно использует териоморфные образы.^{55.2} Я цитировал гимн воину Мардуку, в котором он вызывается как "Черный Бык из глубин, Лев Темного Дома". Еще больший интерес представляет обращение к Энлилю, богу земли в Шумере: "Превосходный бык, возвышенный превосходный бык, по слову твоему, сотворившему мир, о владыка земель, владыка слова жизни, о Энлиль, отец Шумера, пастырь темноволосого народа, ты, обладающий видением себя"^{56.1} В этом мистическом заклинании семь раз добавляются слова "превосходный бык". В другом гимне Энлиль - "Бык, который одолевает"; Эа - "Баран Эриду".

Но это скорее мистический символизм, чем ясное восприятие божественной личности; то же самое можно сказать и о таких расплывчато-живописных фразах, как "Бел, великая гора", "Асур, великая скала" - выражение, параллельное нашей "Скале веков"^{56.2}.

Естественно, что в религии с неустойчивым антропоморфизмом различные личности не фиксируются и могут перетекать одна в другую, а могут восприниматься как метафизические эманации, теряя при этом конкретную индивидуальность. Как отмечает доктор Лэнгдон в отношении вавилонской религиозной фразеологии, "сам бог становится мистифицированным, он уходит в туманную концепцию всепроникающего духа, а его *слово* становится активным агентом"^{56.3}. Таким образом, даже сильно личная богиня Нана отождествляется со словом Энлиля; она сама восклицает: "От Господа его слово - я". Его высказывание согласуется с общим впечатлением, которое производят на студента литургии и памятники этой обширной и сложной религии. Можно заметить, что религиозное искусство и, в некоторой степени, религиозная поэзия развивали и укрепляли антропоморфную веру и восприятие людей, но не настолько сильно, чтобы исключить мистифицирующую тенденцию к метафизическим спекуляциям, выходящим за рамки политеизма конкретных личностей. Даже Аллату, богиня ада, которую представляли с собачьей головой и львами у груди, была наполовину одухотворена эпитетом, который переводится как "дух-ветер посвящаемого"^{57.1}.

В других древних семитских общинах мы находим то же самое явление - преобладающий антропоморфизм с небольшой примесью териоморфной идеи. В Бамбике, более позднем Иераполисе, мы имеем запись и традицию Атаргатиса-Деркетто, человека и рыбы в одном облике. В культе Эсмуна в Финикии Бодиссин^{57.2} подозревает воплощение бога в змее, что привело к его последующему отождествлению с Асклепием, и предполагает, что бронзовый змей, исцеливший израильтян в пустыне, был заимствован у ханаанского идола змеи-

целительницы. Изображения Астарты, найденные в доисторической Палестине, в основном имеют человеческий облик, но в одном случае ей придают изогнутые рога барана, а в Тель-Закарии была найдена грубая бронзовая статуэтка богини-амфибии с головой человека и хвостом рыбы.^{57.3} Что-то реальное лежит в основе заявления Санхуниатона, цитируемого Евсевием, , что Астарта поместила на свою собственную голову голову быка.^{58.1}

Но это исключительные явления; и поскольку эллины в более поздний период обычно были способны отождествлять ведущих семитских божеств со своими собственными, мы можем увидеть в этом еще одно доказательство того, что западные и восточные религии находились почти на одном уровне в отношении восприятия божественной личности.

Только в Ханаане, как и в Месопотамии, мы обнаруживаем признаки того, что антропоморфизм, как я его назвал, неустойчив; ведь божество не только можно представить воплощенным в других формах, кроме человеческой, но и демаркация индивидуальности имеет тенденцию в определенных моментах отпадать: самый любопытный пример этого - то, что женское божество временами, кажется, почти поглощалось богом. Однако мы должны проводить различие между реальной верой и простыми теологическими формулировками. В хвалебном гимне Иштар, написанном для царя Ашшурбанапала, равенство богини с великим ассирийским богом Ашшуром причудливо выражено фразой: "Как Ашшур, она носит бороду"; но Ястроу^{58.2} протестует против вывода, что богиня поэтому действительно считалась мужской в месопотамской религии. И действительно, это, вероятно, лишь фантастическое выражение идеи о том, что Иштар - соперница бога по силе и обладает во многом мужским темпераментом. Даже при полном распространении антропоморфной религии, настаивающей на различии полов, мистически настроенный религиозный мыслитель мог прийти до идеи, что божество может принимать на себя силы обеих природ, идею, которую мы находим проблеск в поздней греческой и греко-египетской теософии. Так, шумерский гимн Энлилю характеризует его как "Владыку ветров, отца и мать, создающего самого себя",^{59.1} а известный гимн Сину говорит о нем как о "Материнском теле, рождающем все", а в следующей строке - как о "Сострадательном, милостивом отце".^{59.2}

Близкое сближение богини с богом более четко прослеживается в религии ханаанеев. На моавитском камне Меша Аштар-Хемош предстает как двойное божество; а в одной из ранних карфагенских надписей упоминается храм Молоха-Астарты.^{59.3} Опять же Астарта в надписи на саркофаге Эшмуназара из Сидона называется Астарт-Шем-Баал, что означает Астарта - лик Ваала; а в карфагенских надписях то же самое обозначение встречается для Танит. Ренан интерпретировал эту фразу как выражение догмы о том, что богиня является эманацией бога, но доктор Лэнгдон объясняет ее как возникшую из-за тесного противостояния двух статуй лицом к лицу: Астарт-Шем-Баал означает "Та, что стоит перед Ваалом". Какое бы толкование ни было верным, такое близкое сопоставление пары может привести к появлению концепции бисексуального божества. Если свидетельства классиков не ошибочны, это произошло в более поздний период под влиянием финикийцев на Кипре. Макробий рассказывает, что на этом острове была статуя бородатого божества в женском одеянии, считавшегося бисексуальным, и цитирует Филохора как свидетеля этого факта и любопытного явления в ритуале, в котором мужчины носили женские одежды, а женщины - мужские. Это объясняет фразу Катулла о бисексуальной богине "duplex Amathusia". Сервий и христианские отцы повторяют это утверждение, а Иоанн Лидий утверждает, что памфилийцы одно время поклонялись бородатой Афродите;^{60.1} если мы доверяем его авторитету, то можем объяснить этот факт поздним семитским влиянием, о котором в некоторой степени свидетельствуют надписи на монетах Памфилии времен персидского господства.^{60.2} Но, в крайнем случае, мы можем рассматривать этот культ только как поздний феномен, местную эксцентричность и

болезненное развитие некой смутной идеи, которая спорадически работала в старой семитской религии. Мы не имеем права утверждать, как некоторые иногда осмеливаются, что семитские народы в целом принимали догму о бисексуальном божестве.

Обращаясь теперь к другой великой области культуры, лежащей между Месопотамией и побережьем, к хеттским царствам, мы обнаруживаем, что хеттское божество обычно представлено в человеческом облике. На большом рельефе Богаз-Кеуи различия человеческой семьи проявляются в божественных формах, в которых мы можем узнать бога-отца, богиню-мать с ее молодым сыном или, как предполагает доктор Фрейзер, с ее молодым любовником. Другие хеттские изображения божества, на которые я ссылался выше, имеют чисто человеческую форму, как и маленькие хеттские бронзовые идолы в Ашмолеанском музее. Тем не менее, здесь, как и в Месопотамии, териоморфная фантазия была активна в то же время. На рельефе в Богаз-Кеуи, ближайшем к самому внутреннему святилищу, Святая Святых, изображен идол с человеческим лицом и телом, состоящим из причудливой композиции львиных форм; а в процессии рядом с главными божествами мы замечаем странное изображение двух быков в шапочках по хеттской моде, и к этим мистическим животным мы можем применить название теантроп, которое Робертсон Смит предложил для жертвенного животного, которое было наполовину божественным, наполовину человеческим. И еще более ясное доказательство дает другой рельеф, найденный недалеко от этого места во дворце Эуйук, где бык изображен на пьедестале с приближающимися к нему поклонниками.^{61.1} Здесь он не является жертвенным животным, поскольку он и алтарь перед ним находятся на более высоком уровне, а жрец и жрица внизу поднимают руки к нему как бы в знак поклонения и ведут баранов, очевидно, в качестве жертв богу-быку. Мы можем быть уверены, что хеттское божество было тесно связано с быком, как и со львами, на которых стоят бог и богиня; об этом свидетельствуют рога, украшающие коническую шапку бога в Ибризе,^{61.2} которому посвящали виноград и кукурузу.

Опять же, рельеф на воротах в Синджерли^{61.3} дает нам еще один яркий пример божества, лишь частично антропоморфного: бог с телом человека и головой льва; поскольку в одной руке он держит охотничье оружие, в другой - зайца, а на каждом плече сидит птица, мы можем рассматривать его как божество погони. Наконец, из некоторых клинописных текстов, найденных в Богаз-Кеуи и недавно опубликованных и интерпретированных профессором Сайсом,^{61.4} мы узнаем, что орел, вероятно, двуглавый, который появляется в качестве знака на хеттских памятниках, был обожествлен; поскольку мы, похоже, имеем ссылку на "дом" или храм "орла" (Bit Id Khu), и этот факт может помочь объяснить фигуру мужского тела с головой птицы на рельефе из Синджерли.^{62.1}

Что касается теста, который мы сейчас применяем, то, похоже, хеттская и месопотамская религии находились более или менее на одном уровне, хотя мы можем подозревать, что териолатрия была сильнее в первой. Для нашей цели также важно мимоходом отметить явное доказательство определенных религиозных сближений, вероятно, во втором тысячелетии до нашей эры, между хеттами и ассиро-вавилонским царством. Хеттский бог Тешуп с двуглавым молотом или топором и вилообразной молнией в руке близко родственен и похож по типу на ханаанского, сирийского и вавилонского Рамман-Адада, бога бурь.^{62.2} Но доказательства, как мне кажется, еще не позволяют понять, какой народ или группа народов были в данном случае заемщиком, а какой кредитором. Те же сомнения возникают и в отношении поразительного художественного типа божества, стоящего на льве; мы находим его на ранних хеттских памятниках, таких как скульптурные плиты Богаз-Кеуи; и снова на рельефе Гаргамича, на котором изображено крылатое мужское божество, стоящее на льве, и жрец за ним, также на льве;^{62.3} и позже среди тарсосских изображений хеттского Сандона: он

был в моде в сирийском Бамбике и в Вавилоне. По предположению Перро^{62.4}, это вавилонского происхождения, но хронология искусства, кажется, не говорит решительно в этом вопросе. Здесь нет необходимости предрешать эту сложную проблему: она не имеет прямого отношения к нашему вопросу, поскольку тип богини со львами появляется в Элладе только в более поздний период. Что касается других анатолийских народов, тесно контактировавших с эллинами, то здесь мы можем обнаружить постоянное влияние некоторых хеттских религиозных идей и мотивов религиозного искусства. Мы можем признать, что львиноносная богиня из Богаз-Кеуи является прототипом Кибелы, даже ее головной убор с зубчатой отделкой наводит на мысль о башнеобразной диадеме более поздней богини: Вероятно, древний тип Тешупа, бога погоды с молотом или топором и молнией, сохранился в Коммагене в культовой фигуре, которая впоследствии была интерпретирована как Юпитер Долихен: и, возможно, он повлиял на представления о боге грозы в Понте, поскольку примитивный рельеф бога, клеймящего молнию и держащего щит, был найден около Амасии.^{63.1} Говоря в целом, мы должны объявить родное доэллиническое религиозное искусство малоазийского побережья, Фригии, Лидии, Карии антропоморфным, насколько оно вообще пыталось воплотить воображаемую форму божества. В целом эта запись размыта более поздними эллинскими влияниями. Но, по крайней мере, во Фригии мы имеем грубые изображения доэллинической Кибелы; их замысел антропоморфен, и в грубых очертаниях формы богини, высеченной из скалы Сипилос над Смирной, эллины могли разглядеть свою скорбящую Ниобу. Там, где антропоморфизм не удается, как во фригийском памятнике, где Кибела изображена сидящей с фиалом и человекоподобной в других отношениях, но с головой, похожей на "круглую столицу столба"^{64.1}, причиной может быть влияние аниконического фетиша. Во всяком случае, ни в легенде, ни в памятниках Великой матери, фригийской Кибелы или каппадокийской Ма, мы не находим явных следов териоморфизма. Сила горной богини воплощалась во львах, но у нас нет оснований утверждать, что ей самой когда-либо поклонялись как льву.

Наконец, мы переходим к минойско-микенскому и протоэллиническому периодам; для нашей цели эти два периода не могут быть разделены, поскольку большая часть доказательств, касающихся первого, получена из записей мифов и религиозных обычаев, которые были в моде в более поздний период. Наш первый взгляд на минойскую религию, который сэр Артур Эванс открыл нам больше, чем кто-либо другой,^{64.2} произвел на нас впечатление аниконического культа, который имел для своих священных "агальматов" такие фетишистские предметы, как священный столб или двуглавый топор, но который не выражал своего реального воображения о своих божествах в каком-либо виде искусства. Если бы это было так, то мы не смогли бы ответить на вопрос, насколько минойская религия была чисто антропоморфной, пока не нашли бы интерпретацию минойской письменности. Но наш запас памятников значительно обогатился благодаря более поздним открытиям в Кносском дворце, и в одной из его частных часовен, где крест был центральной священной эмблемой, сэр Артур Эванс обнаружил интересную фигуру богини-змеи - чисто человеческую, но держащую змей в руках и опоясанную змеями, в то время как перед ней стоит жертвенник, клеймящий змею:^{65.1} а на опубликованном им минойском перстне^{65.2} изображена сама великая богиня-гора на вершине пика в окружении львов и с копьем в руках. Возможно, это реальные репродукции культовых изображений; и многие другие геммы и другие работы, опубликованные им и другими, доказывают, что люди, принадлежавшие к этой великой эгейской культуре второго тысячелетия, обычно представляли себе своих богов в человеческом облике, даже если они, как правило, не воздвигали своих идолов в храмах. Так, на гемме, изображающей акт поклонения, совершаемый женщиной-жертвой перед священным столбом, в воздухе над ним парит человекообразный бог с лучами вокруг головы и с копьем в руках;^{65.3} а на большом саркофаге Прайсоса мы имеем с одной стороны сложную

сцену ритуала, примечательную отсутствием какого-либо идола или эйкона божества, а с другой стороны - человеческую форму бога, или, возможно, героя, стоящего так, как будто он только что вышел из своего святилища или героона.^{65.4} Фактически, минойско-микенские религиозные памятники открыли нам по крайней мере три антропоморфных образа народной религии того периода, который мы можем назвать доэллиническим: великая богиня, часто представленная в виде трона, с плодами и эмблемами растительности вокруг нее, или как стоящая на горе и связанная со львами; бог, который иногда беседует с ней или спускается с неба, вооруженный копьем и щитом,^{65.5} и иногда с лучами; в-третьих, богиня со змеей в качестве своей подруги. Таким образом, минойско-микенские народы находились на том же уровне религии, что и народы Месопотамии, а запись антропоморфного божества можно проследить в Эгейском регионе вплоть до четвертого тысячелетия до нашей эры по обнаженным каменным фигурам богини плодородия с руками, прижатыми к груди, - тип, относящийся к неолитическому периоду.

Заметим мимоходом, что ни самое раннее доисторическое искусство Средиземноморья, ни великие религиозные типы минойских божеств не напоминают художественный стиль Месопотамии.

Но этот развитый антропоморфизм ранней эгейской цивилизации - еще не вся история. Современные исследования накопили свидетельства, указывающие на существование на Крите и в микенской Греции териоморфной религии, которая, как предполагают некоторые, предшествовала первой по времени и в логическом процессе эволюции, и, во всяком случае, сохранилась рядом с ней. Следы того же явления были отмечены в Хеттской области и более слабо - в долине Евфрата. Первым современным писателем, который с акцентом провозгласил териоморфные элементы в доисторических религиях Греции, был мистер А. Лэнг в своей книге *"Обычай и миф"*, связав это с теорией тотемизма, которая нас здесь не касается. Затем систематическое рассмотрение проблемы в свете памятников критского и микенского периодов было представлено г-ном Куком в работе, опубликованной в журнале *Hell. Cuck* в статье "Поклонение животным в микенскую эпоху", опубликованной в *"Hellenic Journal"* в 1894 году; и еще раз в 1895 году в эссе "Пчела в греческой мифологии": очень полное собрание материалов, с некоторым изложением важной религиозной теории, можно найти в трактате де Виссера *"De Graecorum Diis non referentibus speciem humanam"* (1900). Мисс Дж. Харрисон работала дальше в том же направлении и опубликовала некоторые особые результаты в своей работе, прочитанной на Конгрессе по истории религий в 1908 году и опубликованной в его *"Транзакциях"*, на тему "Поклонение птицам и столбам в связи с оранскими божествами".

Материал, из которого состоят эти исследования, настолько запутан, а соответствующие факты настолько многообразны и мельчайшие, что невозможно подробно рассмотреть их в рамках данного исследования, главным объектом которого является важный исторический вопрос о религиозном влиянии Востока на Запад; и, опять же, вышеупомянутые авторы глубоко озабочены теориями о происхождении или, по крайней мере, о ранних стадиях эволюции религии. А поскольку я сравниваю Восток и Запад только в ограниченный и несколько продвинутый период их истории, я не обязательно должен заниматься проблемами происхождения. Тем не менее, краткий обзор этой группы фактов может дать нам важные подсказки для решения нашего основного вопроса. Но с самого начала полезно высказать несколько общих критических замечаний по поводу предположений, которые, скрытые или явные, обычно высказываются в только что процитированных работах. Во-первых, можно заметить, что слово "поклонение" используется очень вольно как древними, так и современными авторами: с помощью его расплывчатого и неразборчивого

использования делается попытка убедить нас в том, что доэллинический и протоэллинический мир поклонялся льву, быку, лошади, ослу, оленю, волку, свинье, птице, особенно голубю, орлу и, наконец, даже петуху. Мы должны иметь дело с дикарской религией, бунтующей в териолатрии, и нам не нужно больше беспокоиться о теории ее месопотамского происхождения, поскольку, как мы видели, териоморфизм играл очень незначительную роль в шумеро-вавилонском культе. Но должен задать более точный вопрос: что такое поклонение и что подразумевает, например, поклонение льву? Неужели мы должны поверить, что каждому из этих животных поклонялись, что весь вид был божественным? И означает ли их "поклонение", что суеверные люди молились им, строили им алтари, священные колонны или даже святилища и приносили им жертвы? Стало необходимым сохранить для этого слова какой-то строгий смысл, чтобы сохранить ощущение различия между нашим ритуальным служением реальному личному божеству и различными, часто пустяковыми действиями, которые могут быть вызваны тревожным чувством или благоговейным трепетом, вызванным присутствием диковинного или опасного животного. Так, воздержание от поедания или причинения вреда мышам или ласкам не означает поклонения мышам или ласкам: оплакивание мертвого морского ежа не означает поклонения морским ежам: достойные похороны волка не означают поклонения волкам: бросание куса жертвенного мяса мухам перед большим жертвоприношением какому-то высокому божеству не означает поклонения мухам. Все это цивилизованные греки могли делать, но не следует за это обвинять их в том, что они поклоняются целым видам животных непосредственно как богам. Далее, давайте хорошо запомним, что мирские животные, как и мирские вещи, могут временно стать священными через контакт с алтарем: Так, бык, добровольно подошедший к алтарю и съевший зерно или лепешки, лежащие на нем, мог, по мнению эллинов, мгновенно стать божественным, наполненным жизнью божества, и к нему можно было бы проявить самое церемонное уважение, напоминающее поклонение; Но мы не должны поспешно полагать, что греки, которые могли так относиться к этому конкретному волу, поклонялись всем волам; или что общество царя Миноса поклонялось всем топорам, где бы они ни были найдены, потому что при особых обстоятельствах и ритуале топор мог стать заряженным божественностью. Наконец, я могу еще раз возразить против ошибочности предположения, что териоморфизм всегда предшествует антропоморфизму: ведь постоянно растущая масса доказательств заставляет убедиться, что они часто сосуществуют и всегда совместимы друг с другом; если это так, то опрометчиво и ненаучно говорить, как легко сказать и как часто говорят, когда в Средиземноморье или где-либо еще встречают человеческого бога или богиню в сопровождении льва или петуха, что антропоморфное божество произошло от животного.

Обращаясь теперь непосредственно к минойско-микенским памятникам, прежде чем рассматривать ранние эллинические записи, мы должны провести различие между теми, которые явно являются культовыми сценами, и теми, которые не явно, а только гипотетически таковыми являются, и этот второй класс - те, с которыми в основном имеют дело статьи мистера Кука. Первые были мастерски рассмотрены сэром Артуром Эвансом в его работе "Культовые деревья и столбы"; из них мы узнаем, что поклоняющийся обычно молился не перед идолом, а перед столбом или священным деревом, часто с освященными рогами или топором; также он представлял свое божество в человеческом облике, а столб служил духовным проводником, чтобы втягивать божество с небес. Поэтому я могу заметить, что выражение "культ столбов" здесь и в статье мисс Харрисон, процитированной выше, не выражает всей глубины фактов. Но последняя писательница пытается доказать распространенность прямого культа птиц в этот период; и далее утверждает догму, что "во времена столбов и птиц антропоморфизма еще не было". Минойские памятники, на которые она опирается, - это большой саркофаг Фестоса, троица терракотовых колонн, над которыми

возвышаются голуби, найденные в одном из ранних святилищ Кносского дворца,^{69.1} с которыми можно сравнить голубиное святилище в Микенах и микенских богинь с золотыми листами и голубем на голове; и, наконец, полуаниконический идол богини-голубя, с голубем на голове и распростертыми, как крылья, руками, найденный в другом святилище Кносского дворца и восходящий к домикенскому традиционному типу.^{70.1} Что бы мы ни думали об этих памятниках, их нельзя считать памятниками времени, "когда антропоморфизма еще не было"; ведь самый ранний из них, вероятно, упомянутый последним, относится к более позднему времени, чем тип обнаженной человекообразной богини эпохи неолита в Эгейском море.

Вопрос полностью зависит от истинной интерпретации памятников; что касается саркофага Фестоса, то точное значение ритуала все еще остается предметом споров, к которым я вернусь позже, когда буду сравнивать ритуалы Востока и Запада; ясно лишь, что священная служба кровопускания совершается перед двумя священными деревьями, в вершину которых воткнуты два топора, а на топорах - две птицы, окрашенные в черный цвет. Ясно ли сразу, что "птицы являются объектами определенного культа", как утверждает мисс Харрисон?^{70.2} Это может быть сильно оспорено; в противном случае мы должны сказать, что топор и дерево являются одинаково прямыми объектами культа. Но описанная выше^{70.3} световая сцена на перстне позволяет предположить, что функция столба заключалась в том, чтобы служить мощным магнитом для привлечения личного божества. И сэр Артур Эванс хорошо показал, что дерево и столб имели одинаковую ценность как священные объекты в минойско-микенской религии. Перед ними здесь совершается жертвоприношение, несомненно, обладающее мистической и магической силой: поклоняющиеся вполне могут верить, что совместное влияние кровавой жертвы, священного дерева и священного топора привлечет божество неба. В какой форме, видимой глазу, он спустится? Резчик этого перстня осмелился изобразить его над колонной в человеческом облике, каким его видел глаз, хотя и не орган чувств поклоняющегося. Но художник Фестского саркофага более сдержан. Как Святой Дух сошел в виде голубя, так и невидимое небесное божество Крита могло использовать любую птицу воздуха в качестве своего посланника, возможно, предпочтя дятла или голубя. Эта естественная идея подкрепляется тем фактом, что иногда птицы садились на верхушки священных колонн, и тогда они мгновенно заряжались святостью этого объекта и рассматривались как знак присутствия божества и как благоприятный ответ на молитву и жертвоприношение. Таким образом, многие птицы в Греции становились священными, посещая храмы; и доктор Фрейзер предположил, что ласточки и воробьи, гнездившиеся в храме или на алтаре в Иерусалиме, обретали святость по той же простой религиозной логике.^{71.1} Но бесполезно утверждать, что эллины и евреи когда-то поклонялись всем видам ласточек и воробьев или каким-то одним из них. И собственное толкование сэром Артуром Эвансом голубей на тройной группе колонн как всего лишь "образа божественного нисхождения и последующего владения бактиальной колонной духовным существом" является здравым и убедительным.^{71.2} Это не доказывает и не обязательно ведет к "птицепоклонству". Далее, он предполагает^{71.3}, что как голубь первоначально был помещен на вершине колонны как благодатный знак божественного присутствия, так и когда человеческая форма начала занимать место колонны, голубь стал появляться на человеческой голове, как в случае статуэток богинь, упомянутых выше, и как он появился на голове золотого изображения в Бамбике, которое некоторые называли Семирамидой.^{72.1} Тесная связь средиземноморской богини и богини Аскалона, Финикии и Бамбике с голубями могла быть вызвана несколькими независимыми причинами; одной из них вполне могло быть привычное посещение ее храма птицами. Это легко переросло бы в веру в то, что богиня, когда она хотела открыть внешнему взору что-то из своего присутствия и силы, проявляла себя в птице. Это можно назвать териоморфным воображением, которое

легко сочетается с антропоморфным. Но ни один из этих памятников не доказывает, что средиземноморская раса непосредственно поклонялась птицам, и не предлагает никакой теории, согласно которой человеческое божество появилось из птицы. На самом деле мы увидим, что доказательства такого рода, которые я рассматривал, бездумно использованные в подобных случаях, приводят к абсурдным результатам.^{72.2}

Здесь уместно мимоходом заметить, что культ богини-голубицы является пробным камнем в вопросе о влиянии Востока на Запад. Он не может быть прослежен до Вавилона, и никто теперь не станет поддерживать старую теорию о том, что голубиные святилища в Микенах были импортом из финикийского культа Астарты. Открытия сэра Артура Эванса позволяют нам отнести это особое поклонение в Эгейском море к домикенским временам. Мы могли бы с большим правом утверждать, что сирийцы заимствовали его из Эгейского моря или, возможно, из Аскалона, где, как указывает доктор Эванс, было сильно минойское влияние. Но наиболее разумным представляется мнение, которое он высказывает: "Божественные ассоциации голубя были примитивным наследием первобытной Греции и Анатолии"^{73.1}.

Что касается теории мистера Кука о микенском поклонении животным, то сейчас нет необходимости рассматривать ее подробно. Она была основана главным образом на сравнении довольно большого количества "микенских" печатей и гемм с Крита и других мест, на которых изображены чудовища, несущие животных на плечах или стоящие рядом с ними. Он интерпретировал "монстров" как людей, занимающихся религиозной мумией, носящих шкуры львов, ослов, лошадей, быков, оленей, свиней, то есть как слугителей божественного льва, осла и т. д., приносящих жертвенных животных этим божествам-животным, и поднял большие вопросы тотемизма и тотемистических культовых практик. Его теория представляет картину зоолатрического ритуала, которая не может быть параллельной ни в одном другом месте мира, ни среди примитивных, ни среди развитых обществ. И мы начинаем не доверять ей, когда она просит нас интерпретировать фигуры на изображении драгоценного камня как человека-осла, несущего двух львов для жертвоприношения; ведь ни в Греции, ни в Египте, ни в Азии нет никаких записей о жертвоприношении львов - церемонии, которую было бы трудно провести с должной торжественностью. Недавнее открытие набора глиняных печатей в Закро на Крите доктором Хогартом, который опубликовал их в *Hellenic Journal* за 1902 год, сделало мнение мистера Кука о культовом значении этих "монстров" несостоятельным. Они встречаются в слишком фантастических сочетаниях, чтобы представлять какую-либо ценность для тотемистической или зоолатрической теории, а мнение таких археологов, как сэр Артур Эванс и Винтер^{74.1}, что эти причудливые формы возникли в результате модификации иноземных типов, таких как египетская богиня-бегемот, скрещенная иногда с гиппокампом и львом, получило интересное подтверждение после обнаружения рельефа из раковины в Фестосе, на котором изображена серия чудовищ с головами бегемотов и в позе, несомненно, заимствованной из нилотского типа.^{74.2} Мы можем осмелиться сказать, что буйная фантазия минойско-микенского художника буйствовала и развлекалась дикими сочетаниями чудовищ, людей и животных, которым не придавалось никакого серьезного значения.

Лишь изредка, когда чудовища ритуально заняты поливкой священной пальмы или колонны,^{74.3} возникает религиозный вопрос. И здесь мы можем найти параллель в ассирийском религиозном искусстве, в изображении "крылатых гениев, оплодотворяющих взрослые пальмы мужскими шишками"; но, по мнению сэра Артура Эванса, этот мотив в восточном искусстве более поздний, чем в микенском. Пожалуй, только один тип чудовищ, изображенных на этих геммах и печатях, восходит к реальной териоморфной фигуре современной религии, а именно к Минотавру. На нескольких печатях из Закро изображена

запечатанная фигура человеческого тела с бычьей головой, ушами и хвостом^{75.1}; а глиняная печать-оттиск, найденная в Кноссе, представляет человеческую фигуру с бычьей головой, запечатанную в иератической позе перед воином в доспехах.^{75.2} Подобные археологические свидетельства весьма сомнительны, но если сравнить их с местными критскими легендами о быке-Зевсе и союзе Пасифаи с быком, то возникает желание поверить, что быкоголовый бог или полностью бычье божество когда-то занимало место в минойском культе.

В заключение можно сказать, что этот краткий обзор минойско-микенских памятников указывает на современную религию, которая предпочитала аниконическую агальму человеческому идолу, но представляла себе божество в основном как антропоморфное, хотя это воображение, вероятно, не было настолько фиксированным, чтобы полностью отбросить териоморфный тип. Поэтому эта религия находится в одном ряду с религией Месопотамии, а не Египта.

Переходя к протоэллиническому периоду, который, не предвещая никаких этнических вопросов, я отделяю от микенского, мы имеем преимущество литературных записей, помогающих археологическим данным. Я высказал свое убеждение, что ранние эллины уже достигли стадии личного политеизма до завоевания южного полуострова; а совокупность фактов мифов и культов оправдывает убеждение, что их представление о божестве было в основном антропоморфным. К периоду гомеровских поэм, созданных, возможно, примерно через пять веков после самого раннего прихода эллинов, мы должны заключить, что антропоморфизм как религиозный принцип был преобладающим в более прогрессивных умах, формировавших культуру расы: Минутным, но показательным примером этого является изменение, которое произошло в соответствии с гомеровским вкусом в значении старого иератического эпитета $\beta\omicron\upsilon\tau\tau\iota\varsigma$; по всей вероятности, первоначально он обозначал богиню с коровьим лицом, но ясно, что он предназначен для бычьих глаз, эпитета, обозначающего красоту большого и блестящего человеческого глаза. Предвзятость, которая ощущается в религиозной поэзии Гомера, определяет ход последующего религиозного искусства, так что религия, искусство и литература исторической Греции могут быть названы самыми антропоморфными или антропоцентричными в мире. Однако у нас есть достаточно доказательств того, что в догомеровскую эпоху народное сознание ни в коем случае не было связано каким-либо подобным законом, и что религиозное воображение было непоколебимым и колеблющимся в своем восприятии божественного: и, должно быть, существовало общее убеждение, что бог, обычно представляемый как человек, мог иногда проявлять себя в виде какого-нибудь животного. Аполлон Ликей, дикий бог лесов, очевидно, имел обыкновение воплощаться в волке, так что волки могли приноситься ему в жертву или жертва приносилась определенным волкам.^{76.1} В легенде об Артемиде из Браурона и Аулиса мы обнаруживаем такое же тесное общение богини с медведем. На довольно многочисленных свидетельствах культовых легенд и ритуалов о том, что божество иногда воплощалось в животном, было построено множество ошибочных антропологических теорий. Сейчас я не имею права заниматься этим вопросом. Но для моей цели необходимо подчеркнуть тот факт, что существуют справедливые доказательства прямого зоолатрии в протоэллинический период, хотя их меньше, чем часто предполагается, и они всегда нуждаются в тщательной критике. Как я уже говорил, древние более позднего научного периода часто были расплывчаты и неточны, когда говорили о "поклонении" животным. Так, Клеменс сообщает нам^{77.1}, что фессалийцы "поклонялись" муравьям, а Евфорион - что саамийцы "поклонялись" овце: в каждом случае используется слово $\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\nu$. Но точные высказывания о религиозной психологии требуют самой тонкой дискриминации: "еще немного, и как много". Мы можем подозревать, что слово $\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\nu$ использовалось в древности так же неопределенно, как термин "поклонение" в свободной современной письменности: и

следует заметить, что когда один авторитет использует это слово, другой может использовать глагол *τίμω*, который не подразумевает так много. Например, Клеменс утверждает, что фиванцы "почитали" ласку; Аэлиан - что они "поклонялись" ей.^{77.2} Мы почти всегда остаемся в сомнении, что имеется в виду: просто ли с животным обращались почтительно и щадили его жизнь, или же ему приносили жертвы и молитвы: первую практику можно найти почти в любом современном или древнем обществе, вторая - это дикарское зоолатрия, и это факт, важный для религиозной оценки того или иного народа.

Я не могу рассмотреть все случаи, которые с достаточной полнотой приведены в работе де Виссера, которую я цитировал.^{77.3} Но приведенный выше пример - саамское поклонение овцам [*про́ватон*] - показывает нам, как мало у нас есть оснований для построения наших теорий. Вполне возможно, что такая история возникла в результате какого-то ритуала, в котором овца приносилась в жертву с благоговением, к ней относились как к теантропическому животному, получеловеку, полубожеству, как к бычку Тенедоса в культе Диониса,^{78.1} интересная форма жертвоприношения, к которой у меня еще будет повод обратиться. Четкие записи о реальных жертвоприношениях животных в Греции крайне редки. У нас есть причудливый пример так называемого "жертвоприношения" мухам перед праздником Аполлона на мысе Леукас; об этом я уже рассказывал в другом месте,^{78.2} отмечая, что это, похоже, всего лишь ритуальный трюк, чтобы убедить мух оставить поклоняющихся в покое, и уж точно не предполагает "поклонения" мухам.^{78.2} Существует также тусклая ритуальная легенда, связанная с храмом волкобога Аполлона в Сикионе, которая, похоже, указывает на жертвоприношение волкам в храме или рядом с ним в какой-то ранний период.^{78.3} Третий случай более важен: "жертвоприношение свинье", которое, по свидетельству Афиней, цитирующего Агафокла Кизического, было важной службой в Праисосе на Крите, совершаемой как *πρωτελής θυσία*, то есть как предварительный акт в литургии высшей религии.^{78.4} Ритуальная легенда объясняет этот акт как вызванный служением, которое свиноматка оказала младенцу Зевсу; но он остается загадочным, и нам хотелось бы иметь более четкую информацию о реальном обряде. Наконец, у нас есть самый важный тип зоолатрического ритуала в Греции - поклонение некоторым священным змеям: различные записи свидетельствуют об этом в культе Трофония в Лебадее и в храме Афины Полиас в Афинах; в культе Зевса-Мейлихия в Пирее, в священной роще Аполлона в Эпейросе, возможно, в святилищах Асклепия в Эпидауросе и на Косе, а также в других местах.

Важно отметить, что эти ритуальные записи нигде не указывают на то, что поклонялись целым видам животных, но что только определенные особи этого вида, обитающие в определенных местах, с которыми связано чувство религиозной тайны, например, в пещере или одинокой роще, или же находящиеся в святилище или рядом с ним, были таким образом выделены как божественные. Кроме того, во всех приведенных примерах культ животного связан с культом какого-то личного бога, богини или героя: змея, например, является естественным воплощением божества или героя подземного мира. Единственным исключением из этого правила, которое можно обоснованно утверждать, является доисторическое поклонение Пифону в Дельфах, которое, как отметил доктор Фрейзер, очень похоже на ритуал и культ змеи-фетиша в Дагоме.^{79.1} Однако, насколько нам известно, Пифон, который в самой ранней версии этой истории имеет женский пол, мог в очень ранние времена считаться не просто змеей, а воплощением богини земли Геи, которая правила в Дельфах до прихода Аполлона. Вопрос о том, находились ли предки эллинов или

доэллинские народы, с которыми они смешивались, на низшей ступени териолатрии, нас здесь не касается. Важно то, что записи, как микенские, так и эллинские, дают нам основания полагать, что господствующей религией в Греции второго тысячелетия до н. э. было поклонение личным божествам, созданным человеком, которые иногда могли воплощаться в форме животных, и что там, где культ животных сохранился, он всегда был связан таким образом с культами личного политеизма. Начиная с гомеровского периода, высший эллинский дух демонстрирует свое неприятие териоморфной формы религии; однако она никогда не исчезала полностью из низших кругов. Аркадия, самая отсталая и консервативная из греческих общин, никогда не принимала жесткий антропоморфный канон. Об этом свидетельствуют записи о фигапейской Деметре с головой лошади; загадочной богине Эвриноме из Фигалеи, полуженщине-полурыбе; аркадском Пане, даймоне стад, которого представляли с козлиными ногами и иногда с козлиной головой; и, наконец, аркадские идолы римского периода, найденные в Ликосуре в 1898 году, изображающие женскую форму с головой коровы.^{80.1}

Это краткое изложение фактов, насколько оно было сделано, похоже, оправдывает теорему, с которой оно началось, о том, что "микенские" народы и протоэллины во втором тысячелетии были в целом, в отношении морфологии их религии, на том же уровне, что и народы долины Евфрата; только кажется, что териоморфизм играл несколько большую роль в культах и легендах Запада, чем в культах и легендах шумеро-вавилонской культуры. Любому студенту, изучающему сравнительную религию, очевидно, что такое общее сходство, которое мы наблюдаем здесь и которое мы могли бы наблюдать, если бы сравнивали раннюю Грецию с ведической Индией, не доказывает и не опровергает теорию заимствования. И пока, кажется, нет повода прибегать к такой теории, если только тип богини-рыбы в Фигалее не считается основанием для предположения о семитском влиянии здесь и для того, чтобы проследить ее родословную до Деркетто из Бамбике. Для такого переноса культа нам, возможно, придется обратиться за помощью к финикийцам, которые появились на сцене слишком поздно, чтобы помочь нам в нынешних поисках, и которые вряд ли были привлечены во внутренние районы Аркадии.

ГЛАВА V.

Преобладание богини.

Следующим моментом, который я предлагаю проследить в нашем общем сравнении, является относительное преобладание культа богини в тех областях, которые мы исследуем. Эта тема важна и интересна, отчасти потому, что она может пролить свет на вопрос о взаимозависимости соседних религий, отчасти потому, что она заставляет задуматься о некоторых поразительных фактах религиозной психологии. Религия, в которой нет богини, может заметно отличаться по тону и цвету, а возможно, и по ритуалу, от тех, которые ею обладают. Там, где антропоморфизму дают волю, тот же инстинкт, который развивает отца-бога, будет развивать и мать-богиню; А когда религия относится к тому типу, который Тиле называет "религиями природы", то есть где идеи, отражающие силы природного мира, лежат на поверхности концепции божественной личности, некоторые из этих сил настолько естественно рассматриваются как женские, что эволюция богини кажется неизбежной; и единственные мировые религии, которые отвергли эту идею, - это иудаизм, ислам и протестантское христианство. Культ богини часто оказывает сильное влияние на религиозные эмоции; и религиозная психология людей, преданных ему, вероятно, будет отличаться от тех, кто его сторонится; часто он будет вызывать особые чувства нежности,

сентиментальности в иначе строгой и отталкивающей религиозной системе; И цепкая мольба ребенка звучит в молитвах или отражается в ритуале; и как мать часто стоит между детьми и отцом в качестве мягкой заступницы, так и богиня часто становится посредницей милосердия, к которой грешники обращаются как к заступнице перед оскорбленным богом. Такой была Исида для греко-римского мира; такой временами была Афина для афинян; такой является Богородица для средиземноморского христианства.

Или же богиня может быть более безжалостной, чем любой бог, более восхитительной в кровопролитии, более дикой в сопротивлении прогрессу: такой часто была Артемида у греков, такой в данный момент является Кала в Индии, опасная и живая сила, угрожающая нашему правлению. Опять же, богиня может поощрять чистоту в сексуальных отношениях; такова была потенциальная ценность идеала Артемиды в Греции и, возможно, реальная ценность мариолатрии в Средние века. Или же культ богини может быть источником того, что нам кажется грубой разнузданностью, как это было в Вавилоне и некоторых частях Малой Азии. Такое разнообразие в характере культов богинь может отражать разнообразие мужских чувств по отношению к женщинам, а также в некоторой степени положение женщин на разных этапах культуры в семье и государстве. У этой темы есть много интересных аспектов, которые я не могу изложить подробно. Я уже рассматривал в другом месте социологические вопросы, связанные с культом богини;^{82.1} а здесь я должен ограничить свое внимание его ценностью как этнического свидетельства.

В Месопотамии этот феномен проявляется в самый ранний период, о котором у нас есть сведения. Уже описанный памятник^{83.1}, на котором богиня Нини представляет пленников царю Аннабанини, свидетельствует о распространенности культа богини в третьем тысячелетии; и Тиле предполагает - без достаточных, на мой взгляд, оснований, - что в шумерский период он был сильнее, чем в семитский. В любом случае, семиты-завоеватели могли найти культ богинь хорошо развитым в этой стране; и, по всей вероятности, они принесли с собой по крайней мере одну из них, а именно Иштар, чье имя имеет фонетические эквиваленты в семитской Анатолии. Также, по крайней мере, ко второму тысячелетию до н. э. вавилонский пантеон был организован по типу человеческой семьи, так что у каждого мужского божества была своя женская супруга; и нам не поможет сейчас теорема, выдвинутая Иеремиасом и другими, о том, что все различные вавилонские богини являются эманациями и разновидностями одной первоначальной Всематери. Только могущественная Иштар по большей части остается в стороне от брачной системы, и ее власть превосходит власть других богинь. Первоначально главная богиня шумерского Эреха, она была возведена ассирийцами в высшую степень рядом с их национальным богом Асхуром;^{83.2} и для них она - великое божество войны, которое, вооруженное луком, колчаном и мечом, командует боевыми рядами. В знаменитом гимне^{83.3}, возможно, самом пылком и трогательном из всех вавилонских сборников, она кажется возвышенной над всеми другими божествами; в другом^{83.4} такой же экстаз проявляется в поклонении богине Белит, вменяя ей всемогущество, как той, кому возносят молитвы сами боги. Та же идея может быть выражена сложной фразой в гимне Небо^{84.1}, который содержит его диалог с Ассурбанипалом: "Небо, который схватил ноги божественной богини, царицы Ниневии", богини, которая стала считаться Иштар.

Из таких отдельных признаков можно сделать вывод, что вавилоно-ассирийская религия была больше посвящена богине, чем богу. Мы, конечно, ошибаемся, так как более критический и широкий обзор фактов, насколько они доступны в настоящее время, убедит нас в этом. Эти гимны, приписывающие высшее всемогущество богине, будь то Иштар или другая, могут быть просто примерами той тенденции, которая очень заметна в вавилонских

литургиях, - возвеличивать конкретное божество, которому в данный момент поклоняются больше всех остальных. Поэт-экстатик постоянно противоречит сам себе. К всемогущему Белиту в последнем из упомянутых гимнов прилагается фраза, которую Циммерн интерпретирует как "та, что исполняет повеления Бела", как будто в конце концов она была лишь наместницей. В прекрасной молитве к Иштар, предложенной ассирийским царем Асурнасирабалом (XVIII в. до н. э.), он просит ее ходатайствовать за него, "царя-жреца, любимца твоего... с возлюбленной твоей, Отцом богов"^{84.2} Любимая жена, естественно, играет роль Мадонны-заступницы; так, Санхериб молится, чтобы Нинлиль, "супруга Ашшура, мать великих богов, ежедневно произносила перед Ашшуром благоприятные слова для Санхериба, царя Ассирии"^{84.3} Но заступница не является верховной; несмотря на огромную власть Иштар и горячую преданность, которую она вызывала, государство-пантеон преимущественно мужского пола.

Мы также не можем, глядя на древние записи других семитских народов, которые зачастую слишком скудны, чтобы их догматизировать, с уверенностью говорить о главенстве богини в какой-либо семитской общине, кроме Сидона. Все, что мы находим везде, кроме израильтян, - это богиню рядом с богом. Согласно Веберу в его трактате "Аравия до ислама"^{85.1}, исконным богом всех семитов, когда они находились в кочевом состоянии, был бог-луна; и мужское божество нигде не вытеснено. Он известен среди политеистических арабов под именем Аттар.^{85.2} Некоторые из арабских божеств в Северной Аравии открыты нам в надписи, датированной, вероятно, пятым веком до н.э., где упоминаются боги Салм, Сангала, Асира, и из них Салм, очевидно, был богом войны, поскольку он изображен на рельефе с копьем.^{85.3}

В арамейских надписях богиня Иштар упоминается только рядом со многими могущественными богами, такими как Рамман, Адад - бог бурь, Шамаш - бог солнца, Решеф - бог молний и войны, Баал-Чарран - владыка Харрана.^{85.4} В арамейской надписи восьмого века, найденной в Синджерли в Северной Сирии, написанной в царствование Тиглата-Пилесера III, не упоминает богиню, но считает царей находящимися под покровительством Хадада, Эльрешефа и Шамаша.^{85.5} Даже в Ханаане и Финикии у нас нет оснований утверждать, что Астарта возвышалась над Ваалом; такой эпитет, как "лик Ваала", похоже, поддерживает главенство бога. В Моаве у нас есть свидетельство камня Меша, где упоминается божественная пара Аштор-Хемош, а в книге Чисел^{86.1} моавитяне названы народом Хемоша. Но у нас есть финикийские надписи периода персидского господства, в которых царь Библа, Иахумелек, говорит о себе как о возведенном на царство Баалат, царицей-богиней этого государства; он молится ей, чтобы царица даровала ему благосклонность в глазах богов и народа его земли.^{86.2} Астарта была *первоклассной* городской богиней Сидона, и на более поздней имперской чеканке мы видим ее изображение, запряженное в автомобиль. Были найдены два ее изображения, на одном из которых она сидит перед царем,^{86.3} на другом - обнимает его.^{86.4} Сидонский царь Табнит, чей саркофаг хранится в Константинопольском музее, называет себя "жрецом Астарты, царя сидонян".^{86.5} Но и в других финикийских поселениях, таких как Тир, Кипр и Карфаген, памятники мужскому божеству, будь то Баал, Баал Самин, Баал Аммон, Решеф Микал, Эсмун-Мелькарт, по крайней мере, столь же заметны. Вполне вероятно, что в некоторых местах Средиземноморья семитов коснулось влияние исконно эгейского культа богини; это вполне могло произойти в Сидоне и, что еще более вероятно, в Аскалоне, и, возможно, проникло вплоть до Бамбика.

Однако если говорить в целом, то можно сделать вывод, что среди ранних семитов мужское божество было доминирующим. И если мы можем поверить, что это отражение в их теологии патриархальной системы в обществе, давайте заметим, что самые ранние вавилонские

свидетельства доказывают, что патриархальный тип семьи был доминирующим в Вавилонии в третьем тысячелетии.

Переходя к несемитской группе анатолийских культов и рассматривая сначала хеттов, мы имеем множество доказательств важности богини в большом рельефе Богаз-Кеуи; и вполне может быть, как предположил доктор Фрейзер, что этот памятник, на котором мы видим великого бога, переносимого на плечах его поклонников, чтобы встретить богиню на льве, дает нам сцену священного брака.^{87.1} Мы находим мужское и женское божество, объединенное в общем поклонении, на рельефе, найденном около Кесарии в середине Каппадокии, на левой стороне которого изображен бог-воин, стоящий перед алтарем в форме столба, в то время как мужчина в облике воина возносит перед ним возлияние; справа - аналогичная сцена, возлияние перед сидящей богиней, на алтаре которой сидит птица.^{87.2} Кроме того, еще один тип богини представлен на хеттском вотивном рельефе, на котором вырезана большая сидящая женская фигура с ребенком на коленях; мы можем с уверенностью интерпретировать это как θεᾶ κοινωτρόφος.^{87.3} Опять же, на двух рельефах в Эзуке мы видим сидящую богиню, держащую кубок, к которой с молитвами, возлияниями и другими подношениями подходят жрец и жрица,^{87.4} и мы можем осмелиться добавить к этому списку хеттских типов загадочную богиню в вуали, найденную фон Оппенгеймом в Тель-Халафе в Месопотамии на Чабуре, рукаве Евфрата, с надписью, содержащей имя Асшур, работу, которую, на основании других клинописных надписей, найденных на этом месте, он датирует около 900 г. до н. э.^(88.1) Но это не так.^{88.1} Но эти свидетельства ни в коем случае не доказывают и не дают никаких предположений о преобладании богини, а переписка хеттских царей в Тель-Эль-Амарне подразумевает, что мужское и женское божество были связаны в равном союзе в хеттской религии. В тексте договора между Рамсесом II и Хетами (ок. 1290 г. до н. э.) упоминаются различные боги солнца, Сутех, египетское имя хеттского бога войны, Антерет (возможно, форма имени Асторет) и другие богини, называемые "Царицей Небес, Владычицей Почвы, Владычицей Гор".^{88.2} Можем ли мы сделать какие-либо выводы из этого необычного памятника из Фасирлира^{88.3} на границе Ликаонии и Писидии, изображающего молодого бога в высоком колпаке, что свидетельствует о хеттской моде, стоящего на шее у склонившейся богини, по бокам которой стоят два льва? Это может показаться наивным указанием на мужское превосходство; но пол поддерживающей фигуры, похоже, не ясен.^{88.4}

Переходя к побережью Малой Азии, где в первом тысячелетии до н. э. процветали эллинская колонизация и культура, мы находим следы культа великой богини, обнаруживаемые на каждом важном участке; хотя они зафиксированы, как правило, только поздними авторами и интерпретируются для нас под поздними греческими именами, такими как Артемида, Лето, Афродита, реже Афина, мы все же можем четко определить, что она принадлежит к доэллинистическому фонду. Доказательства этого можно почерпнуть из многих источников, и нет необходимости здесь их подробно описывать. Что более важно и не так просто, так это обнаружить четкие доказательства преобладания богини над богом - явление, которое еще не проявилось в семитских сообществах, за исключением Сидона и, возможно, Библа. Мы находим культ богини в Киликии, где "Артемида Сарпедония" - имя, вызывающее минойские ассоциации;^{89.1} но, как отметил доктор Фрейзер,^{89.2} по крайней мере, в Тарсосу и Ольбе, похоже, мужское божество было доминирующей силой. В первом городе длинная серия монет свидетельствует о главенстве Ваала-Тарса и Сандона-Геракла. В Ольбе правящее жречество называлось Τευκρίδαι и претендовало на происхождение от Тевкроса и Айаса, но греческие надписи с такими именами, как "Тевкрос", жрец, сын Таркуариса, подтверждают мнение, что Тевкрос - это эллинизация божественного хеттского имени Тарку. Именно в Ликийи мы должны, согласно популярной теории, найти самое ясное доказательство

главенства богини; ведь мы знаем, что у ликийцев была матрилинейная семейная система, а это, по мнению Робертсона Смита, логически ведет к такому религиозному продукту.^{89.3} А недавно мы слышали, как профессор Виламовиц^{89.4} блестяще изложил теорию о том, что Лето была исконной богиней-матерью Ликийи, называвшейся там на ликийском языке "Ладой" и почитавшейся как верховная вместе со своим сыном Аполлоном, которых нашли там эллины и, превратив Ладу в Лето, называли Аполлона Ἀητοῖδης, повинувшись ликийскому правилу называть сына по имени матери. А там, где сын почитается просто как сын своей матери, мы можем считать богиню-мать верховной. Теория о ликийском происхождении Аполлона, которая, как мне кажется, противоречит всем важным фактам, нас здесь не касается. Мы хотели бы проверить именно его мнение о том, что Лето - исконное и первостепенное божество Ликийи. Поскольку оно опирается на уравнение между Лето и Ладой, его филология плоха; ведь, как отметил доктор Коули на основании доказательств ликийско-греческой транскрипции имен, греки не стали бы транскрибировать Ладу как Лето. Кроме того, география культа Лето не дает никаких оснований для теории его ликийского происхождения; у нас также нет никаких доказательств существования культа какой-либо богини в Ликийи в ранний период, хотя, несомненно, он существовал; монета из Миры, на которой изображена богиня, выходящая из расщепленного ствола дерева,^{90.1} относится к императорскому периоду, но сохраняет древнюю легенду и архаичный тип идола. Но самым ранним зафиксированным фактом ликийской религии является преобладание Аполлона, и ликийцы сохраняли его в качестве главного божества на протяжении всей своей истории и долгое время после того, как ослабело очень раннее влияние эллинской колонизации. Ликийские надписи, в которых упоминается Лето, относятся к более позднему периоду; ее храм возле Ксанфа и две священные рощи на побережье, о которых упоминает Страбон^{90.2}, находятся как раз на пути, по которому проходило самое раннее эллинское влияние, и наиболее вероятным является мнение, что ее ввели эллины. В Карики, в Лабранде и в окрестностях Стратоникеи, мы имеем доказательства раннего главенства великого бога, которого эллины называли Зевсом, прикрепив к нему в последнем центре культа карийское имя Панамарос и связав его с местной богиней по имени Гера или Гекате, которая не претендовала на главенствующую роль.^{91.1}

Только когда мы доходим до окрестностей Эфеса, мы можем положительно говорить о главенстве богини. Артемида, как называли ее здесь греки, по общему признанию, является πρωτοθροῖα, первой по власти и месту. Ее брат Аполлон сам служил ἀρτεμιδοφόρος Артемиды Магнезии, то есть ее должностным лицом,^{91.2} а Артемиду Магнезии мы можем принять за ту же первородную богиню, что и эфесскую. Некоторые особенности ее культа будут рассмотрены позже в сравнительном обзоре ритуалов и культовых идей. Здесь же я лишь укажу на отсутствие каких-либо доказательств семитского происхождения эфесской Артемиды,^{91.3} а также на ассоциации, связывающие ее с великой фригийской богиней-матерью. Когда мы доходим до области, в которой преобладал этот последний культ и его родственные формы, мы можем утверждать, что преобладание богини было существенным фактом народной религии, наложившим неизгладимый отпечаток на религиозную физиономию народа. Бог Аттис был дорог как исконным фригийцам, так и последующим поколениям, но он был лишь мальчиком-любовником, молодым сыном, который умер и воскрес. Великая богиня была верховной и вечной; ее власть распространилась в Лидии, Каппадокии, Понте и Галатии, а в более поздний период - далеко за море. Ее аналогом в Каппадокии была Ма, великая богиня Комана, в поклонении которой мы ничего не слышим о мужском божестве. На этой обширной территории, управляемой религией Великой Матери, мы можем проследить схожий ритуал и нечто похожее на религиозную психологию у различных народов: оргиастическая литургия и экстатическая страсть, жажда полного отождествления с богиней, которая приводила к актам сексуального безумия, таким как

эмаскуляция; также заметный тон печали и нежности в легендах и религиозной службе. Прослеживая истоки этого культа, мы неизбежно попадаем на минойский Крит.

Множество связей, выявленных как легендами, так и культом, связывают Крит со страной, прилегающей к Троаде, с Лидией и Карией. И мы можем предварительно придерживаться догмы, что Кибела-Рея, Гипта из Лидии, которая предстает то как девственница, то как богиня-мать, Ма, которая появляется в Карию, но главным историческим центром которой была Комана в Каппадокии, были потомками или специализированными формами аборигенной эгейской или анатолийской богини, культ которой также поддерживался хеттами. О ее природе и ритуале я расскажу позже. Здесь меня интересует только правильность мнения, выдвинутого сэром Артуром Эвансом.^(92.1) "Вероятно, в микенской религии, как и в более поздней фригийской, преобладал женский аспект божественности, который, как кажется, сохранялся вплоть до матриархальной системы. Мужское божество - это не столько супруга, сколько сын или юноша-фаворит". Если отбросить предположение о матриархальной теории, то основная мысль этого суждения в целом согласуется с теми доказательствами, которые автор его приложил максимум усилий, чтобы накопить и представить нам. Не маловажно, что самый ранний из существующих типов эгейских идолов - это богиня, а не бог; и в более развитый минойский период изображения богини встречаются чаще и более внушительны, чем изображения бога; в то время как в тех немногих сценах культа, где мужское божество появляется в ее компании, он занимает подчиненное положение, либо в углу поля, либо стоя перед ее троном.^{93.1} И сильное течение ранних греческих легенд заставляет нас верить, что когда самые ранние эллины достигли Крита, они обнаружили мощный культ богини, омрачающий остров, связанный с фигурой молодого или младенческого бога: Отсюда распространилось критское поклонение Рее и Μητήρ τῶν θεῶν, и поэтому в некоторых местах на эллинском материке, где было сильно минойское влияние, появился культ и легенда о младенце Зевсе.^{93.2} Однако мы не должны слишком усложнять доказательства; помимо юного или младенческого критского бога, возможно, существовал также мощный культ бога-отца. На трех памятниках мы видим вооруженное божество неба.^{93.3} Что еще более важно, так это значимость двуглавого топора на службе минойского дворца; и это, должно быть, фетишистская эмблема, мистически связанная с богом грома, хотя иногда богиня могла заимствовать ее. Значимость и популярность этой религиозной эмблемы несколько умаляет весомость доказательств, указывающих на главенство женского божественного партнера. Именно Зевс, а не Рея, вдохновил Миноса, как Яхве вдохновил Моисея, а Шамаш Хаммураби. И все же, вероятно, в целом верно мнение, что богиня-мать была более частой фигурой в минойском богослужении и была ближе и роднее народу.

Можем ли мы также считать ее прототипом всех ведущих эллинских богинь? Рассмотрение этого вопроса позволит завершить эту конкретную линию исследования.

Если мы обнаружим господство богинь у ранних эллинов, будем ли мы интерпретировать его как арийско-эллинскую традицию или как чужеродную и заимствованную черту в их составной религии? Если заимствованную, то, скорее всего, они заимствовали ее с Востока или от своих непосредственных предшественников в регионах эгейской культуры? На последний вопрос, если он возникнет, мы, наконец, сможем ответить.

С самого начала мы должны предостеречь себя от некритичной догмы, которую иногда провозглашают, что богини в различных арийских политеизмах были чужими и заимствованными у доарийских народов, на землях которых они поселились. Любое тщательное изучение ведических и древнегерманских, фриго-фракийских религий может опровергнуть это дикое утверждение: широкая распространенность в Европе поклонения

"Матери-Земле", которую устанавливает трактат профессора Дитериха,^{94.1} сама по себе является достаточным доказательством. Мы также не можем поверить, что ранние арии были не подвержены антропоморфному закону религиозного воображения, который действует почти повсеместно. Таким образом, следует предположить, что эллинские арии привезли в Грецию некоторых из своих богинь, и, возможно, филология когда-нибудь сможет сказать нам, кто именно это был. По лингвистическим и другим основаниям Диона и Деметра могут быть приняты как доказанно древнеэллинские: по тем же основаниям, вероятно, Гера; также имя и культ Гестии, безусловно, "арийские",^{94.2} только мы не смеем называть ее в самый ранний, и едва ли в любой другой период, настоящей личной богиней. Теперь мы можем с уверенностью сделать еще один важный вывод: в тот период, когда арийские завоеватели прокладывали себе путь в эгейские земли, а индоиранцы - в Пунджауб и Месопотамию, у них было религиозное предубеждение против верховенства Бога-Отца и против верховенства богини. Тот же инстинкт мы можем обнаружить и в древнегерманском пантеоне.^{95.1} Его действие наиболее заметно, когда фрако-фригийская группа и их двоюродные братья вифиняне проникли на север Малой Азии и в регионы к югу от Черного моря. Принесенный ими культ бога вступает в конфликт с исконным и, как оказалось, непобедимым господством богини, связанной со своим божественным мальчиком: мы слышим о таких странных продуктах культа, как Аттис-Πατταῖος, отец Аттиса, а один из старых арийских титулов верховного бога появляется во фригийском Зевсе Βαυαῖος, Бага на староперсидском и Бог на славянском, означающем божество. Арийский герой-наследник из фригийского рода, Манес, которого сэр Уильям Рамзи считает идентичным богу Мену, становится отцом Атиса;^{95.2} также мы имеем более поздние доказательства мощного культа Зевса-громовержца, Зевса-вождя воинств, в этом регионе южного побережья Черного моря. Еще один вывод, который я осмеливаюсь, возможно, неосторожно, сделать, заключается в том, что ни в одном арийском политеизме нет поклонения изолированной или девственной богине, не связанной отношениями с мужским божеством: богини в Индии, Германии, Ирландии, Галлии,^{96.1} Фракии и Фригии обычно временно или постоянно связаны с мужским божеством и считаются материнскими, если не супружескими. Доверяя руководству этих двух индукций и всегда осознавая пробелы в наших записях, мы можем сделать этот важный вывод относительно ранней религиозной истории Эллады: а именно, что там, где мы находим мощный культ отдельной богини, она принадлежит к доэллинскому населению. Эта аксиома сразу и с особой силой применима к Артемиде и Афине; одна из них доминировала в некоторых частях Аркадии и Аттики, другая была исключительным божеством аттического Акрополя. Их девственный характер был, вероятно, более поздней идеей, возникшей в результате их изоляции, их отвращения к культовому партнерству с мужским божеством.^{96.2} Арийские эллины смогли посадить своих Зевса и Посейдона на высоком холме Афин, но не смогли свергнуть главенство Афины в центральном святилище и в исконной душе афинского народа. Что касается Геры, то здесь вопрос сложнее: раскопки в Герае, как полагает доктор Вальдштейн, доказывают поклонение великой богине на этом месте, восходящее к третьему тысячелетию до н. э.,^{96.3} периоду, предшествующему появлению арийских эллинов, поклоняющихся богам. И эта богиня оставалась доминирующей на протяжении всей истории Аргоса и Самоса. Но у нас нет оснований предполагать, что в тот ранний период ее звали Гера. Фонетически это слово лучше всего объясняется как "арийское": если изначально это было имя, принесенное эллинами и обозначавшее жену-богиню бога неба - а несмотря на последние теории, которые этому противоречат, я все же склоняюсь к этому мнению, - то эллины могли применять его к великой богине Арголиды, если только ее неприятие брака не было догмой или ее религиозная изоляция - привилегией, слишком сильной, чтобы на нее посягать. Похоже, что это не так. Богиня саамского культа, побратима аргивского, не была девственницей, а соединилась с богом неба в старом ἱερός

ἡγάροϛ. Тем не менее, на протяжении всей истории богиня в Аргосе и, вероятно, на Самосе является более могущественной культовой фигурой, чем бог.

Что касается Афродиты, то мало кто из изучающих греческую религию сейчас отнесет ее к первоначальному арийско-эллинскому политеизму. Большинство по-прежнему считает, что она пришла к греческому народу из семитской области культа Астарты. И именно эту точку зрения я ранее развивал во втором томе своих *"Культов"*. Но в то время мы все были невежественны в отношении фактов минойско-микенской религии, и некоторые из нас были обмануты относительно древности финикийских поселений на Кипре и в Элладе. Недавно обнаруженные свидетельства, как мне кажется, неизбежно указывают на теорию, которую поддерживает сэр Артур Эванс: богиня Кипра, острова, где дольше всего жила старая минойская культура, является одной из форм великой богини этого одаренного эгейского народа, который развивал ее в различных проявлениях в течение долгих веков ненарушенной религиозной жизни. В заключение заметим, что именно эти имена, Артемида, Афина, Афродита, до сих пор не поддавались лингвистическому объяснению ни по арийским, ни по семитским фонетическим принципам. Мы еще не знаем языка царя Миноса.

Теперь можно дать беглый и догматический ответ на два поставленных выше вопроса. Арийские эллины не принесли с собой верховенство богини, поскольку эта идея не была для них естественной: они не заимствовали ее у какого-либо семитского народа во втором тысячелетии, поскольку в то время она не была естественной для семитов: они нашли ее на почве эгейских земель, как родной нарост старой средиземноморской религии, сильное растение, которое может быть погребено под отложениями чужих верований, но всегда заставляет себя снова подняться к свету.

Поэтому, прослеживая культ богини от долины Евфрата до западных берегов Эгейского моря, как тест на влияние Востока на Запад, мы резко сталкиваемся с этим моментом. Западный мир отделен от восточного именно этим явлением, которое старые ученые привыкли считать доказательством связи. И вполне возможно, что именно западный культ повлиял на западных семитов.

ГЛАВА VI.

Божества как силы природы.

Как бы далеко мы ни зашли, наш главный вопрос должен оставаться открытым. Теперь мы можем сравнить конкретные представления о божестве, преобладавшие в период, которым ограничивается наш поиск, в долине Евфрата и в других общинах, находящихся на нашем пути сравнения. В этом случае обнаружится много поразительных общих черт сходства, на которые мы не должны слишком сильно опираться в наших аргументах, поскольку все политеизмы обладают определенным семейным сходством: более важными будут некоторые поразительно несхожие черты, если мы найдем таковые.

Во-первых, что касается общих концепций или характеров божеств, то к месопотамским и эллинским фактам применима в основном та же формула: ведущие божества обычно имеют какую-то отчетливую связь с миром природы; но природное явление или элементарный факт, который может присутствовать на фоне их личности, перекрывается и затушевывается сложными этическими и психическими чертами, которые развиваются. Поэтому простой

природный факт редко объясняет полностью развитого бога, как в Вавилоне, так и в Элладе. Несколько ярких примеров помогут понять это. Только, пожалуй, Шамаш, бог солнца из Сиппара, и Син, бог луны из Ура, сохранили свое природное значение, которое редко затушевывается. Гимн Сину в сборнике доктора Лэнгдона демонстрирует внятную лунную образность; но в другом, опубликованном Циммерном,^{100.1} его личность становится более духовной и мистической; он одновременно "мать-тело, несущее всю жизнь, и жалкий милостивый отец", божество, создавшее землю и основавшее храмы; при ассирийском режиме он, кажется, стал богом войны.^{100.2} Шамаш даже превосходит его по величию и религиозной значимости, насколько мы можем судить по документам; но весь его этический и духовный характер, четко сформулированный, может быть логически выведен из его солнечного. Но при изучении характеров Мардука и Нергала, например, мы чувствуем, что физические теории их происхождения помогают нам мало и порой противоречат сами себе; и ассириологам было бы неплохо обратить внимание на путаницу и мрак, которые подобные теории распространили в этой области эллинских исследований. Итак, нам говорят, что Солнце в старой шумеро-вавилонской системе породило различные особые личности, представляющие различные его аспекты: Мардук - весеннее солнце, радующееся своей силе, хотя его связь с Шамашем не кажется особенно тесной; однако Иеремиас, выражающий это мнение,^{100.3} считает также, что Мардук - бог бури, потому что "его слово может сотрясти море". Скажем ли мы тогда, что Яхве - бог бури, "потому что голос Господа сотрясает кедровые деревья"? Фраза вполне невинна, если мы подразумеваем под ней, что любой личный Бог может послать бурю; она приобретает сомнительную ценность, если означает, что Мардук является олицетворением бури. Тексты иногда противоречат друг другу; Ниниб, например, рассматривается Иеремией^{101.1} как восходящее солнце, на основании некоторых фраз в его хвалебном гимне; но представление о нем как о боге бури более рельефно выражено в древнейших текстах, и поэтому он в первую очередь является божеством разрушения и смерти, и становится особенно ассирийским богом войны. Поможет ли нам это, если мы будем представлять его изначально как солнце-шторм, как хотел бы сказать Дженсен? Или же не допустимо предположить, что солнечные термины для описания религии стали более поздней вавилонской традицией, и что любое божество могло их привлечь? Предполагается, что Нергал, бог Кутха, имел солнечное происхождение, как бог полуденного и разрушительного солнца;^{101.2} однако его особое царство - Аид, где он правит рядом с богиней Аллату, и его имя сомнительно толкуется как Владыка Великого Жилища, и поэтому он считается богом болезни и смерти. Это не помешало ему стать вместе с Нинибом великим богом войны ассирийцев и их богом погони, а благочестивому вавилонскому поэту - возвеличить его как "бога малых, с благосклонным взором"^{101.3} В одном из текстов Тель-Эль-Амарны он обозначен идеограммой, которая почти наверняка означает "бог железа"^{101.4} Этот последний факт, если он верен, является иллюстрацией того, что общее исследование вавилонских текстов наконец-то произвело на нас впечатление: физическое происхождение божества, если оно было, не часто определяет и контролирует всю его карьеру; высокий бог вырастает в многообразные формы, расширяется в разнообразную духовную личность, прогрессирует вместе с жизнью своего народа, отражает новые аспекты жизни, совершенно независимо от любого физического представления о нем, которое могло первоначально преобладать. Адад, бог бурь, становится богом пророчества, а во фрагменте гимна к нему обращаются как к богу милосердия.^{102.1} Эа, бог вод, становится *par excellence* богом мудрости, не потому, что воды мудры, а, вероятно, потому, что Эриду, место его культа, был незапамятным домом древней мудрости, то есть магии. Что касается великого Небо из Борсиппы, то у Иеремии,^{102.2} который в остальном посвящен солнечным теориям, есть несколько хороших замечаний по поводу отсутствия каких-либо признаков его природного происхождения: его идеограмма обозначает "пророка", в самом раннем персонаже он -

писатель, его символ - "стилус" писца. Однако он не ограничивается писательством: его интересует растительность, и в одном из гимнов он восхваляется как "тот, кто открывает источники и заставляет кукурузу прорасти, тот, без кого дамбы и каналы пересохла бы". Конечно, этот интерес к нему исходит не от планеты Меркурий^{102.3}, а от его мудрости и его заботы о вавилонской цивилизации, которая зависела от дамб и каналов. Перед нами прогрессивный политеизм, то есть такой, в котором божества проявляют способность к саморазвитию параллельно с саморазвитием людей.

Вопрос, который мы только что рассматривали, - физический характер вавилонских божеств по отношению к их целостной личности - наводит на два последних размышления. Их боги имеют определенное отношение к планетам, которое сохранилось даже в нашей современной астрономии. То, что ранние шумеры поклонялись звездам, вполне вероятно,^{102.4} поскольку шумерский знак божества - звезда; но то, что шумеро-вавилонские боги были личными формами планет, отрицается ведущими современными ассириологами,^{103.1} за исключением случая солнца и луны, Шамаша и Сина. Только халдейская астрономическая теория стала рассматривать различные планеты в их различном положении как особые проявления сил различных личных богов; и одна и та же планета может быть проявлением, в соответствии с ее различным положением, различных богов: "звезда Юпитер в одной точке - Мардук, в другой - Небо"; эта догма содержится на табличке седьмого века, которая в то же время заявляет, что "Меркурий" - это Небо.^{103.2} Эта планетарная ассоциация божеств хорошо иллюстрируется мемориальным рельефом Асархаддона, найденным в Синджерли, и рельефом Мальтайи, на котором изображены звезды, венчающие их головы;^{103.3} но оба эти изображения относятся к более позднему периоду, чем тот, о котором мы сейчас говорим.

Наконец, мы не замечаем в той области старой вавилонской религии, которую можно назвать поклонением природе, какого-либо явного поклонения земле, рассматриваемой как личное и живое существо, как эллины рассматривали Гею. Великие богини, Иштар, богиня одновременно воинственная и роскошная, девственная и непорочная, ужасная и милосердная, светлая дева неба, Бау, жена Ниниба, "любовная владычица небес", определенно не имеют такого характера. Еще меньше Аллату, чудовищная и мрачная царица ада, у груди которой сосут львы. Похоже, что если ранние шумеры и представляли себе землю как личное божество, то только как мужское. Ведь в надписях Ниппура Энлиль или Бел предстает как владыка подземного мира, подразумевая нашу землю в отличие от небес: его воспевают как "владыку урожайных земель, владыку зерновых полей"^{104.1} - он "земледелец, который ухаживает за полями"; когда Энлиль гневается, "он насылет голод повсюду". В другом гимне он описывается следующим образом: "Великая Земля-гора - Энлиль, гора-буря - он, чьи плечи соперничают с небесами, чье основание - светлая бездна";^{104.2} и снова: "Господь, который делает изобилие чистого масла и питательного молока; ... в земле Владыка жизни ты"; "чтобы дать жизнь земле, ты существуешь".^{104.3} Очевидно, что Энлиль - это не просто персональная земля, рассматриваемая как твердая субстанция; он скорее бог всех сил и жизни, которые движутся на земле и в ней, поэтому он "повелитель ветров"^{104.4} Он больше, чем просто аналог Геи. Можно было бы ожидать найти шумерский аналог этой богини в Нинлиль или Белит, жене и женском двойнике Энлиля или Бэла: но в надписи, которая датируется уже 4000 г. до н. э., она названа "Царицей неба и земли"^{104.5}, и хотя в обращенном к ней плачевом гимне^{104.6} она описывается как богиня, "вызывающая появление растений", все же экстатическое и мистическое вавилонское воображение завуалировало и затуманило ее природный облик.

Этой странной религиозной поэзии, бродившей тысячелетиями, было достаточно, чтобы изменить до неузнаваемости простой аборигенный факт. Только низшие божества, "зондергеттеры" шумерского пантеона, чьи природные функции могли оставаться ясными и неизменными: например, такое божество кукурузы, как мы видим на цилиндре, с кукурузными ушками в руке и кукурузными стеблями, свисающими с плеч.^{105.1} Даже простая форма Таммуза, любимца шумерского народа, была несколько размыта поэзией страсти, которая в течение долгих веков была соткана вокруг него. Как показал Циммерн в своем недавнем труде,^{105.2} он никогда не был главным божеством ни вавилонского, ни ассирийского государства, но, тем не менее, имел большую древность и силу у шумерского народа, и его культ и история, несомненно, распространялись на запад во втором тысячелетии. Несмотря на все добавления и неясность его имени, которое толкуется как "настоящий сын водной глубины"^{105.3}, мы все еще можем распознать в нем образ молодого бога растительности, который умирает в жару летнего солнцестояния и спускается в нижний мир, оставляя землю бесплодной до своего возвращения. Эту идею выражают некоторые из его имен: "Владыка плодородия земли, Владыка жилища пастуха, Владыка стойла для скота, Бог зерна"^{105.4} и многочисленные намеки на его легенду в гимнах, которые являются самыми красивыми и патетическими в старой шумерской псалмодии: "в мужском обличье он лежал в погруженном зерне"; "как долго еще зелень будет находиться в заточении, как долго зеленые вещи будут находиться в рабстве?"^{105.5} Интересное название, встречающееся в некоторых заклинательных литургиях, - "пастух", и, как и некоторые другие растительные силы, он иногда рассматривается как целитель. Хотя он не был принят в качестве соратника верховных богов в вавилонский или ассирийский пантеон, можно сказать, что он пережил их всех, а его имя и миф стали вдохновением для великой народной религии. Ни один из представителей огромного братства кукурузных или растительных духов, в которое нас посвятил доктор Фрейзер, не сделал такой карьеры, как Таммуз. В одном из гимнов его называют "Владыкой мира Смерти", потому что на некоторое время он спустился в Ад.^{106.1} Если бы этой идее позволили прорасти и полностью раскрыть свой потенциал, она могла бы изменить аспект вавилонской эсхатологии. Но, как мы увидим, идеи, естественным образом связанные с растительностью, с доброй и справедливой жизнью семян и растений, никогда не были в Вавилонии должным образом согласованы с теми, которые доминировали в верованиях относительно нижнего мира мертвых. Изучение обрядов Таммуза я оставляю для более позднего случая.

Сейчас нам предстоит рассмотреть другие анатолийские культы с точки зрения поклонения природе. Это исследование не должно задерживать нас надолго, поскольку наши свидетельства не столь многочисленны. Что касается западных семитов, то наши достоверные записи ни в коей мере не являются столь древними, как те, что просвещают нас относительно Месопотамии. Филон из Библа, переводчик финикийского Санхуниатона, представляет нам лишь позднюю картину религии ханаанеев, которая может быть омрачена их собственными символическими толкованиями. Поскольку нам говорят^{106.2}, что "финикийцы и египтяне первыми стали поклоняться солнцу, луне и звездам"^{106.2} или "первыми стали обожествлять земные растения"^{106.3}, мы не можем заключить, что во втором тысячелетии религия финикийцев была чисто солнечной или астральной, или просто культом богов растительности. "Баалшамин" означает владыка небес, арамейский и финикийский бог, и Санхуниафон объясняет его как солнце;^{107.1} но Робертсон Смит дает веские основания для мнения, что самым ранним представлением о местном Баале было божество оплодотворяющего источника, местный божественный владелец хорошо поливаемого участка, следовательно, даритель всей жизни плодам и скоту.^{107.2} Мы также не уверены, что было ведущим "природным аспектом" культа Астарты. Титул "Мелекет Ашамаим", "царица небес", который приписывает ей Иезекииль, не дает нам точных

сведений о ее раннем и первоначальном характере. Судя по ее тесной связи с минойской богиней Кипра, ей, несомненно, поклонялись как источнику жизни растений, животных и людей. Кроме того, важно помнить о более поздних записях, касающихся поклонения Гелиосу в Тире в римский императорский период, а также Гелиосу и богу грома в Пальмире, где Адад-Риммон, бог бури, который был в силе среди западных семитов в ранний период, возможно, сохранился до начала христианства. Из всего этого можно сделать вывод, что в древнейший период западных семитских обществ культ особых божеств природы занимал видное место в религии. Но даже они уже во втором тысячелетии могли приобрести комплекс личных атрибутов этического и духовного характера. В поздней карфагенской религии личные божества четко отделены от простых природных сил, таких как солнце, земля и луна; и это важное различие могло возникнуть задолго до даты документа, который его подтверждает.^{107.3}

О хеттских богах можно сказать, по крайней мере, следующее: памятники позволяют нам узнать бога грома с молотом или топором, а на поразительном рельефе в Ибризе мы видим форму бога растительности и урожая, держащего кукурузу и виноград. Крылатый диск, вырезанный с другими сомнительными фетиш-эмблемами над головой бога, прижимающего к себе жреца или царя на рельефе из Богаз-Кеуи, - это солярная эмблема, заимствованная, вероятно, из египетского религиозного искусства. А хеттский бог солнца упоминается в хеттском договоре с Рамсесом II.^{108.1} Была ли богиня-мать задумана как личная форма Геи, сомнительно; ее явное родство с Кибелой предполагает это, а в хеттском договоре с Рамсесом II.^{108.2} Однако, очевидно, религия хеттов слишком сложна, чтобы считать ее простым поклонением природе: на большом рельефе Богаз-Кеуи изображен торжественный и тщательно разработанный ритуал, к которому, несомненно, прилагались некоторые духовные концепции.

Что касается первоначальных идей, лежащих в основе культов других анатолийских народов, более близких по географическому положению и, возможно, по расовой принадлежности к эгейским народам, то у нас нет четких древних записей, которые помогли бы нам определиться для второго тысячелетия. Для некоторых из этих различных сообществ богиня, как мы уже видели, была верховной властью. Великая фригийская богиня Кибела - культовая фигура, имеющая наибольшее значение для нашей цели, и можно с достаточной уверенностью предсказать ее первоначальный характер.^{108.3} В ее атрибутах, функциях и форме мы не можем различить ничего небесного, солнечного или лунного; она была и до конца оставалась богиней-матерью земли, личным источником и жизнью плодов, зверей и человека: Ее любимым местом обитания были горы, и самое раннее ее изображение, которое мы знаем, то, которое греки называли Ниоба на горе Сипилос, похоже на человеческую фигуру, выходящую из склона горы: она также любила горные пещеры, которые назывались в ее честь *κῦβελαι*; и, согласно одной легенде, она вышла из скалы Агдос, и поэтому получила имя Агдестис. Миф о ее возлюбленном Аттисе - это четкая ритуальная легенда, связанная с растительностью; а греческая поэзия и греческий культ определенно связывают ее с греческой Геей. Из легенды об Аттисе и других фактов мы также узнаем, что ее сила нисходила в подземный мир, и духи умерших собирались к ней;^{109.1} поэтому ее символом является змея, вырезанная в виде акротериона над ее усыпальницей, где она изваяна с двумя львами в Арслан-Кая - "Львиной скале во Фригии";^{109.2} а к ее двойнику, лидийской Матери Гипте, обращаются как к *χθονίῃ*.^{109.3}

Во всех своих аспектах и функциях она является двойником уже описанной великой минойской богини-матери, чьими знакомыми животными являются лев и змея, которая

требует поклонения с вершины горы, и чей характер полностью является характером великой богини земли с властью, несомненно, достигающей нижнего мира мертвых. Только с Крита мы имеем свидетельства, отсутствующие в доарийской Фригии, о присутствии рядом с ней бога грома или неба.^{109.4}

Обращаясь теперь к раннему эллинскому миру и к той части его религии, которую мы можем назвать поклонением природе, мы обнаруживаем некоторые общие черты, которые ставят ее в некоторых отношениях на одну ступень с месопотамской. Некоторые из высших божеств проявляют свою власть в определенных элементарных сферах: Посейдон в основном в воде, Деметра - в земле, Зевс - в воздухе. Но ни у одного из них власть не ограничивается полностью этим элементом, и каждый из них, подобно верховным богам Ассирии и Вавилона и израильскому Яхве, приобрел сложный антропоморфный характер, который невозможно вывести, хотя старое поколение ученых и пыталось вывести его из элементарной природы-феномена. Другие ведущие божества, такие как Аполлон, Артемида, Афина, уже в догомеровский период, насколько мы можем судить, являются чистыми реальными личностями, такими как Небо и Асшур, не имеющими никакого обнаруживаемого природно-значимого характера. Помимо этих высших культов, мы обнаруживаем огромное количество популярных местных культов ветров, источников, рек, сначала анимистически, а затем антропоморфно воображаемых. Так, в Месопотамии мы находим прямое поклонение каналам и реке. Наконец, в ранней Элладе мы обнаруживаем множество особых "функциональных" божеств или героев, "зондергеттеров", таких как Эвностос, герой урожая: и, возможно, можно найти их аналоги в долине Евфрата.^{110.1} У нас также есть безымянные группы божественных потенций в Элладе, такие как Πραξιδίκαί, Μελίχιος, они более часты в эллинской религии, чем в месопотамской, которая представляет такие параллели, как аннунаки и игиги, безымянные даймоны нижнего и верхнего мира: и они в обоих регионах могут рассматриваться как продукты анимизма, еще не развившегося в теизм.

Но такие общие черты сходства в двух развитых политеизмах не обманывают ни одного опытного исследователя; и было бы ребячеством основывать на них теорию заимствования. Гораздо важнее заметные различия в природной стороне греческого политеизма по сравнению с шумеро-вавилонским. В последнем солярный элемент был очень силен, хотя, возможно, и не настолько вездесущ, как уверяют нас некоторые ассириологи. Напротив, в протоэллинской системе он был поразительно слаб, насколько мы можем судить по имеющимся данным. Самые ранние эллины, безусловно, считали Солнце личным одушевленным существом, хотя слово Helios не обязательно означало для них антропоморфного бога. Но незначительность его фигуры в гомеровских поэмах хорошо согласуется с фактами реального культа. Как я уже отмечал в последнем томе *"Культов"*^{111.1}, только на Родосе Гелиос был великим личным богом, взывающим к вере и привязанности людей, почитаемым как их предок и автор их цивилизации, и происходящим, как мы можем полагать, из периода минойской культуры^{111.2}, с которой Родос был тесно связан в легендах. Из легенд и минойского искусства следует, что поклонение солнцу имело определенную силу в доэллинской цивилизации Эгейского моря. В микенскую эпоху он, возможно, имел власть в Коринфе, но его культ угас там в историческую эпоху перед культом Афины и Посейдона. Развитые эллины предпочитали более личное божество, чье имя не так явно указывало на особое явление природы. И если он унаследовал или перенял некоторые солнечные образы, как некоторые считают, что он перенял бога солнца Ареса из Фракии, он, кажется, преобразовал их с помощью какого-то ментального процесса, чтобы стереть следы первоначального восприятия природы.

Еще более значимым для нашей цели является сравнение двух регионов с точки зрения лунного культа. Мы уже достаточно отметили, что в вавилонском пантеоне лунный бог Син занимал видное место в великой религии: у всех семитских народов луна была мужской личностью, как, по-видимому, и у ведийских индийцев и других арийских народов. Эллинское воображение представляет нам это существенное различие: персональная Луна - женского рода, и она, похоже, пользовалась самым скудным культом из всех великих сил природы. Не то чтобы в Греции ей не поклонялись.^{112.1} Она упоминается в неясных записях как одно из божеств, которым в Афинах посвящались $\nu\eta\phi\acute{\alpha}\lambda\iota\alpha$, "бесплодные жертвы": она занимала древнее место в религии аборигенов Аркадии; о ее поклонении в других местах записи обычно поздние и незначительные. Возможно, великая минойская богиня привлекала к себе некоторое лунное значение, но этот ее аспект не был ярко выражен.

Вот, таким образом, еще один момент, в котором теория раннего вавилонского влияния на зарождающуюся эллинскую религию терпит серьезный крах. И в этом сравнении культов природы она заметно ломается в двух других. Пантеон Месопотамии рано приобрел астральный характер. Первобытные эллины, несомненно, имели, как и другие народы, свои звездные мифы; и их суеверия вызывались небесной "тератологией", поразительными явлениями, такими как затмения, кометы, падающие звезды.^{113.1} Но нет никаких данных о том, что они непосредственно поклонялись звездам, или что их божества были астральными персонками, или в ранний период ассоциировались со звездами: такая ассоциация, если она возникла, является лишь признаком той волны восточного влияния, которая двинулась на запад в более поздние века. Единственные явные свидетельства звездного культа в эллинских общинах, которые мне удалось найти, не нарушают этой индукции: Ликофрон и поздневизантийский автор указывают на культ Зевса $\Lambda\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ на Крите, который нельзя, даже если он существует, интерпретировать как прямое поклонение звездам:^{113.2} в Синопе, городе ассирийского происхождения, названном в честь вавилонского бога луны, камень с поздней надписью указывает на культ Сейриоса и созвездий;^{113.3} и аттическая надпись эпохи римской империи упоминает жреца $\phi\omega\sigma\phi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$, которых мы должны интерпретировать как звездных существ.^{113.4} Что же мы должны сказать о Диоскурах, которых обычно учат считать личными формами утренней и вечерней звезды? Конечно, если бы астральный характер великих Братьев-близнецов эллинов был действительно их изначальным, общее утверждение, только что высказанное, пришлось бы серьезно изменить. Но тщательное изучение их культа не оправдывает общепринятого мнения; и теория, на которой настаивает Уайд (^{113.5}), представляется мне единственно разумной, а именно, что первоначально они были героическими "хтоническими" фигурами, к которым позднее был придан небесный характер: важно, что астральный аспект их представлен только в сравнительно поздних документах и памятниках, а не у Гомера или в гомеровском гимне, и что их древнейший ритуал включает в себя "лектистерний", который должным образом принадлежал героям и персонажам нижнего мира.

И, наконец, поклонение природе у эллинов было в первую очередь связано с Матерью-Землей, с Ге-мерой, и эта божественная сила в ее разнообразных личных формах была, возможно, ближе и дороже всех остальных народному сердцу: так много их ритуалов было связано непосредственно с ней. Некоторые ученые ошибочно, но небезосновательно полагают, что все ведущие эллинские богини возникли на основе этой исконной анимистической идеи. По крайней мере, мы можем верить в это в отношении Деметры и Коре, наиболее ярких личностей высшей эллинской религии. И даже Афина и Артемида, каким бы ни было их изначальное природное значение, во многих своих аспектах и ритуалах демонстрируют близкое родство с богиней-землей. Но, как я уже указывал выше, в ранней месопотамской религии невозможно найти фигуру, параллельную Ге: хотя Иштар,

естественно, обладала растительными функциями, так что, когда она исчезает в мире, вся растительность чахнет - все же было бы опасно говорить, что она была личной формой земли: мы скорее можем подозревать, что к тому времени, когда семиты принесли ее в Месопотамию с Запада, она потеряла все непосредственное значение природы и была полностью личной личностью.

Наконец, раскол между двумя группами народов в их отношении к силам природы еще больше обозначился в эволюции некоторых моральных и эсхатологических идей. Представление о Ге-Темиде, о Земле как источнике праведности и о Матери-Земле как любезно принимающей души умерших, по-видимому, было чуждо месопотамскому воображению, для которого Аллату, царица нижнего мира, - фигура совершенно ужасная.

ГЛАВА VII.

Божества как социальные силы.

Следующим важным разделом нашего исследования является сравнение социальных и этических аспектов религий восточных и западных областей. Здесь снова можно повторить прежнее предостережение - не делать поспешных выводов на основании лишь общих сходных моментов, которые встречаются в религиозных системах всех более развитых обществ, о которых у нас есть хоть какие-то явные сведения.

Идея о том, что религия - это всего лишь забота частной индивидуальной совести, - одно из последних явлений во всей религиозной истории. Как для примитивных, так и для более культурных сообществ древней истории религия по закону своей природы была социальным феноменом, силой, пронизывающей все институты политической жизни, права и морали. Но ее точный вклад в эволюцию определенных социальных продуктов в различных сообществах - вопрос, который до сих пор требует и заслуживает серьезных исследований. Будет интересно сравнить то, что можно почерпнуть из ассириологии и изучения эллинизма в этом направлении, хотя это может не сильно помочь нам в решении нашего основного вопроса.

Мы можем предположить, что у месопотамцев, как и у других народов, "социальное происхождение" было отчасти религиозным; только в долине Евфрата общество уже настолько далеко продвинулось в пятом тысячелетии до н. э., что изучение его происхождения всегда будет проблематичным. Божества уже национальны, они вышли далеко за узкие племенные рамки, прежде чем мы начали их четко различать; мы имеем дело не с божествами кланов, фратрий или септов, а со сложными агрегатами, такими как города и царства. И великие города уже существуют до начала нашего познания.

В шумерском мифе о сотворении мира сам верховный бог, установив порядок на небе и земле, сразу же строит города, такие как Борсиппа; в отрывке из Бероса говорится об Оаннесе, то есть Эа, как основателе городов и храмов;^{117.1} и в этих мифах может быть закреплена истина, что происхождение месопотамского города часто было религиозным, что храм был его ядром. Я не могу обнаружить, чтобы на это указывали названия других великих городов - Вавилона, Борсиппа, Сиппара, Кутха; но на это указывает название Ниневии и ее связь с шумерской богиней Нин или Ниной, возможно, одной из форм Иштар.^{117.2} А в надписи Саргона, дающей названия восьми дверей его дворца, названных в честь божеств, Ниниб описывается как бог, "который закладывает камень основания города на вечные времена";^{117.3} также мы находим названия конкретных городов, как город такого-то

и такого-то божества.^{117.4} Наконец, в этом направлении стоит отметить, что бог огня Нуску, который зажигает жертвоприношения, называется "основателем городов, восстановителем храмов".^{117.5}

Свидетельства по Анатолии более поздние, но они рассказывают ту же историю: Сэр Уильям Рамсей подчеркивает важность для ранней политической истории таких названий, как Иеруполис, Город Храма, превратившийся в Иераполис, Святой Город.^{118.1} В Элладе доказательства религиозного происхождения некоторых, по крайней мере, πόλεις более полные и древние, поскольку некоторые из старых названий указывают на личное имя или обращение к божеству. Таковы Афинаи (поселения Афины); Потнии, "место почитаемых"; Алалкоменаи, "места Афины Алалкомен"; Немей, "священные рощи Зевса"; Мегара, вероятно, "святилища богини нижнего мира"; Диады, Олимпия и другие. Причину такого развития нетрудно найти: храм был бы местом встречи многих кровосмесительных племен, а его святилище охраняло бы межплеменные рынки и в то же время требовало бы укрепления и привлекало бы поселение. Мекка, священный город Аравии в дни задолго до и после ислама, несомненно, имела такое происхождение.^{118.2} Следы того же явления мы находим в наших английских именах: Престон, например, показывает, что город вырос из монастыря. В более поздней истории эллинизма религиозное происхождение πόλεις еще чаще проявляется в его названии: бог, который приводит колонистов в их новый дом, дает свое имя поселению; отсюда очень многочисленные "Аполлонии".

Но хотя нельзя догматизировать происхождение великих городов в долине Евфрата, у нас есть достаточно материала, предоставленного вавилоно-ассирийскими памятниками и текстами о тесной взаимозависимости церкви и государства, чтобы проиллюстрировать то, что я отметил в своей вступительной лекции, - политический характер пантеона. Это становится наиболее очевидным, когда мы рассматриваем отношения монарха с божеством. О всех восточных автократиях можно с уверенностью сказать, что инстинктивная склонность народа к автократической системе - это религиозный инстинкт: царская власть относится к божественному типу, о котором доктор Фрейзер собрал самые убедительные свидетельства. И это, безусловно, был тип древнейшей царской власти, которую мы можем обнаружить в Месопотамском регионе. Древние цари династии Исин осмеливались говорить о себе как о "возлюбленном супруге Наны".^{119.1} Но чаще всего царь считался сыном или приемным сыном божества, хотя этот догмат не обязательно должен был иметь буквальное толкование и не вступал в противоречие с устоявшимися доказательствами светского отцовства. Интересным примером может служить надпись Самсуилина, сына Хаммурапи, правившего, возможно, уже во второй половине третьего тысячелетия:^{119.2} царь провозглашает: "Я построил стену в Ниппуре в честь богини Нин, стены Падды - Ададу, моему помощнику, стены Лагаба - богу Сину, моему воспитателю". Связь приемного ребенка была столь же тесной, как и связь фактического сыновства; Ассурбанипал считается приемным ребенком богини Ниневии. Сам Небо говорит ему в том замечательном разговоре между богом и царем, который сохранился в надписи:^(119.3) "Слаб был ты, о Ассурбанипал, когда сидел на коленях божественной царицы Ниневии и пил из четырех ее грудей". Подобным образом ранний царь Лугальзаггиси заявляет, что его питало молоко богини Нинхарсаг, а царь Гудеа упоминает Нину как свою мать.^{119.4} В ободряющем прорицании, данном богиней Белит Ассурбанипалу, она обращается к нему так: "Ты, которого родила Белит, не бойся".^{120.1}

Теперь можно привести несколько отдельных текстов, чтобы предположить, что эта идея божественного происхождения не ограничивалась только царями, но что даже рядовой вавилонянин мог иногда доходить до мысли, что он в некотором смысле дитя бога. По крайней мере, в одном заклинании, в котором Мардук по поручению Эа исцеляет больного,

этот человек называется "ребенком своего бога";^{120.2} а Иштар часто называют "Матерью богов и людей" и источником всей жизни на земле, человеческой, животной и растительной.^{120.3} Но это заклинание указывает лишь на смутную духовную веру, которая может быть связана с общей идеей, что вся жизнь изначально божественна. Мы можем быть уверены, что ощущение божественной жизни царя было гораздо более реальной и живой верой, чем любое чувство, которое человек мог иногда лелеять о своем небесном происхождении. Царь и бог были совместным источником закона и порядка. Величайший из ранних вавилонских династов, Лугальзаггиси, чье правление датируется примерно 4000 годом до н. э., называет себя наместником (Patesi) Энлиля, бога земли из Ниппура;^{120.4} а в ранних вавилонских договорах клятва давалась от имени бога и царя.^{120.5} Хаммурапи беседует с Шамашем и получает из его рук великий кодекс, так же как Моисей получил закон от Яхве или Минос от Зевса. Разве какой-нибудь памятник так глубоко выражал божественное происхождение царской власти и государственных институтов, как знаменитый рельеф Шамаша?^{121.1} Именно боги наделяют Хаммурапи различными душевными качествами: он сам говорит нам об этом в своем кодексе: "Мардук послал меня править людьми и возвещать миру Праведность";^{121.2} и аналогично говорит о боге солнца Шамаше: "По повелению Шамаша, великого судьи неба и земли, восстанет Праведность на земле"^{121.3} Он провозглашает себя, таким образом, политическим пророком Господа и проклинает страшным проклятием любого, кто осмелится отменить его постановления. Позднейшие ассирийские цари отличаются такой же религиозной уверенностью: Саргон (722-705 гг. до н. э.) провозглашает, что своим проницательным гением он обязан Эа, "Владыке Мудрости", а своим пониманием - "Царице небесной короны"^{121.4} Мы видим, как они, ассирийские цари, также советуются с богом солнца, представляя ему таблички с вопросами об их шансах на успех в войне или о пригодности и лояльности министра, которого они собираются назначить^{121.5}.

И эта религия дает уникальную иллюстрацию тесной связи между царем как главой государства и божественными силами. Боги вершат судьбы, и каждый год в Зале Собраний в Эсагиле Совет Богов под председательством Небо определял судьбу царя и империи на следующий год.^{121.6} Это присуждение должно было означать запись оракулов, касающихся ближайшего будущего, и, несомненно, вопросы готовились царем и жрецами. Добрый царь, посвятивший себя служению богам, прославлялся жречеством в тех же выражениях, которые в Ветхом Завете применяются к царю, посвятившему себя служению Яхве: в культовой надписи из Сиппара в Британском музее,^{122.1} Набупаладдин, правивший в 884-860 гг. до н.э, и восстановивший культ Шамаша, восхваляется жрецом как "призванный Мардуком, любимец Ану и Эа, человек, полностью соответствующий сердцу Зарпанита".

Царь, таким образом, является главой церкви, сам он - верховный жрец, как Гудеа был верховным жрецом Нингирсу, и как ассирийские цари называли себя жрецами Асшура, а профессиональное жречество служило им в качестве советников и служителей. Поклонялись ли ему на самом деле при жизни? Некоторые ассириологи утверждают это, и некоторые свидетельства указывают на такую практику. В разговоре между Небо и Асурбанипалом, на который уже делалась ссылка, бог обещает царю: "Я подниму твою голову и воздвигну твой облик в храме Бит-Машмаша";^{122.2} имена старых вавилонских царей отмечены идеограммой божества, а профессор Джастроу^{122.3} упоминает надпись четвертого тысячелетия до н.э., в которой Гудеа предписывает жертвоприношения своим статуям. Мистер Джонс цитирует документ^{122.4}, в котором говорится о посвящении частным лицом участка земли "за его жизнь", то есть, чтобы принести благословение себе, королю Лугалле, которого называют богом, и его супруге. Но Циммерн^{122.5} считает, что прямое обожествление царей было практикой только самого раннего периода и никогда не заходило так далеко, как в Египте. Есть основания полагать, что право на обожествление имел только царь или

патеси, управлявший Ниппуром, поскольку Ниппур был изначальным центром шумерской религии.^{123.1}

Священный характер царя предполагал, что он мог осуществлять чудесные функции или извлекать божественную "ману" от имени своего народа. В ранний период мы находим его произносящим заклинания в темноте луны, чтобы отвратить зло от земли.^{123.2} Один из царей династии Ура носил титул "изгоняющий священное дерево Эриду", что может указывать на определенные магические функции, выполняемые царем на священном дереве.^{123.3}

Этот политический аспект религии ярко выражен и в других ранних сообществах семитской расы; верховный бог или богиня - глава государства; жители Моава - сыновья и дочери Хемоша; богиня Аскалона и Сидона носит настенную корону. Несомненно, ранняя семитская царская власть имела такой же священный характер и в других местах, как в Месопотамии. Царь Моава на камне Меша называет себя сыном Хемоша; а Бен-Хадад, царь Дамаска, - сыном Хадада.^{123.4} В арамейской надписи, найденной в Синджерли,^{123.5} боги Хадад, Эль-Решеш и Шамаш рассматриваются как особые покровители царей. Один из последних царей Сидона, Табнит, в надписи на своем саркофаге ставит свою жреческую должность перед царским титулом: "Я, Табнит, жрец Астарты, царь сидонцев".^{123.6} Царь Библоса или Гобала, в пятого века до нашей эры, считает себя призванным на свой высокий пост богиней государства Баалат и молится, чтобы она благословила его и даровала ему долготу дней, "потому что он справедливый царь":^{124.1} и уже упоминались финикийские памятники, на которых изображен царь Сидона, сидящий с Астартой и обнимающий ее. Притязания на реальное божество, возможно, действительно были сделаны царем Тира, поскольку пророк Иезекииль дважды упрекает его в богохульстве: "Ты сказал: я Бог, я сижу на месте Божьем, посреди морей"^{124.2}.

Хеттские памятники и текст договора хеттов с Рамсесом II свидетельствуют о религии того же политического типа. Боги не только являются свидетелями политического договора, но и великий хеттский бог неба ставит на нем свою печать, а последние несколько строк текста содержат тщательное описание этой печати, раскрывающее священный характер хеттской царской власти; ведь в качестве рисунка была выбрана группа бога и хеттского царя, которого он обнимает. То же значение имеют некоторые сцены на большом рельефе из Богаз-Кеуи: на одной из плит мы видим вооруженного бога с рукой на шее и рукой, держащей руку меньшей фигуры, чья эмблема и одежда указывают скорее на сакральность, чем на царскую личность. Но счастливое совпадение с описанием в хеттско-египетском договоре доказывает, что это не просто жрец, а хеттский царь^{124.3} священного назначения и полубожественного характера в любовном союзе со своим богом; это также предполагает дату не далее тринадцатого века для рельефа Богаз-Кеуи; и это делает ненужным и невероятным мистическое объяснение этой сцены, на которое решился доктор Фрейзер.^{125.1} В этот ранний период Хеттской империи царская власть, возможно, еще не была отделена от жреческой; даже позже в Комане, в той же стране Каппадокии, жрецы и цари были взяты из одной и той же семьи.^{125.2} Еще одна деталь, имеющая отношение к данной теме, может быть отмечена в этом памятнике в Богаз-Кеуи: богиня носит шапочку с зубчиками, которая несколько напоминает нам более позднюю фресковую или башнеобразную корону, которую носили Кибела и Астарта. Можем ли мы предположить, что она была родом из них и имела такое же политическое значение?

Опять же, можно отметить, что в самой Фригии, стране богини, мы имеем смутное свидетельство в легенде о Мидасе, что ранние цари, называемые этим именем, считались сыновьями Кибелы.^{125.3}

Что касается минойско-микенской религии и ее отношения к государству, то раскопки на месте Кносса позволяют предположить, что там, по крайней мере, весь государственный культ находился в руках царей; ведь не было найдено никаких общественных храмов, а только святилища во дворцах. Это самое сильное доказательство сакральной власти минойского правителя, и мы вполне можем поверить, что он был обожествлен после своей смерти; не нужно также полностью дискредитировать туманное утверждение Цетеса, что старым царям Крита было дано божественное имя Зевс [Δίς].^{125.4} Итак, есть ценность в гомеровском изображении Миноса как друга бога, который ведет с ним беседу.

Политическое значение греческой религии накладывает на нас свой отпечаток в тысяче точек и в бесконечном количестве аспектов. Божество принадлежит не индивидууму, а племени; и поскольку в самый ранний эллинский период племена осознавали определенную общность крови, их ранняя религия, похоже, во многих моментах выходила за племенные рамки, а некоторые божества приобретали национальный характер. Теперь свидетельства - смутные и легендарные, правда, но ценные в сравнении с фактами других сообществ - заставляют нас представить, что ранние эллинские цари имели тот же характер, что и те, что мы наблюдали в Месопотамии, Анатолии и на Крите; Гомер рассматривает их как рожденных богами, которые могут осуществлять религиозные функции, чьи указы имеют силу θέμις. Огонь, горевший на их очаге, был священным и олицетворял жизнь общины; а в более поздний период вечный огонь, поддерживаемый в пританеях πόλις, представлял собой древний священный огонь царского очага.^{126.1} Кроме того, когда монархия была в целом упразднена, многие города были вынуждены сохранить титул βασιλεύς для жреца, выполнявшего религиозные функции, как тень древнего царя-жреца. Но эти схожие явления не представляют собой особой этнографической ценности. Примитивный эллинизм в этих отношениях лишь поддерживал свои унаследованные традиции и следовал тем же линиям ранней социальной эволюции, что и другие сообщества. С другой стороны, отличительной чертой развитого эллинизма является светская независимость его интеллекта; и даже в его самый ранний мифический период мы можем считать, что божественный характер бацилея ощущался менее впечатляюще, его связь с божеством была менее интимной, чем в Месопотамии. Ни Агамемнон, ни его предшественники не говорили, мы можем быть уверены, с таким же поразительным самосознанием своего божественного вдохновения, как ранние и более поздние цари Вавилона и Ассирии.

Возвращаясь к месопотамским обществам, мы находим множество других свидетельств зависимости государственных институтов от культовых и религиозных идей. Справедливость и соблюдение Закона были добродетелями, освященными древневавилонской религией. В одном из самых ярких гимнов Шамаша бог солнца предстает как хранитель справедливого суда: "Нечестивый судья, которого ты заставляешь созерцать рабство, - тот, кто не получает взятки, кто внимателен к слабым, будет угоден Шамашу, он продлит свою жизнь": "Шамаш ненавидит тех, кто подделывает границы и весы"^{127.1}. Уважение к правам собственности, на которое намекает последняя фраза, поддерживалось силой религиозных санкций. Царь Асурбанипал заявляет, что он вернул вавилонянам их поля, которые были несправедливо отняты, "из страха перед Бэлом и Небо".^{127.2} Было найдено множество вавилонских межевых камней с символами различных верховных богов, высеченных на них, с призывами от их имени, чтобы отпугнуть нарушителей или тех, кто хочет удалить участок своего соседа.^{127.3} На одном из них начертано следующее проклятие: ^(127.4) "Пусть Ниниб, Владыка границ, лишит своего сына водоноса" - это означает, что человек, нарушивший границы, не оставит после себя сына для совершения погребальных обрядов. Вероятно, в неэллинской Малой Азии можно найти и другие примеры подобной практики; сейчас я могу привести только один - позднефригийскую надпись, которая, однако, может свидетельствовать о раннефригийской

религиозной функции, на плите с божественным именем 'Οροφύλαξ, "Страж границ", начертанным под резной рельефной фигурой бога Мена, держащего булаву.^{128.1} В Греции, как хорошо известно, религия оказала такую же помощь в развитии права частной собственности на землю; граница находится под защитой Зевса 'Οριος, силы, подобной латинскому Юпитеру Термину или Гермесу 'Επιτέρμαιος.^{128.2} В этой функции они рассматриваются как божества, чья божественность скрыта в почве. Но хотя Эллада, возможно, и заимствовала у Вавилона систему измерения земли, ей не нужно было заимствовать эту религиозную идею и практику. Ведь они широко распространены по всему миру: на тевтонском севере права владельца освящались переносом священного огня из очага вокруг межи; а в диких современных обществах - применением страшного оружия табу и возведением на меже фетишей, которые служат ἀποτρόπαια.^{128.3} Перед нами яркий пример того, как религия выступает в качестве конструктивной силы в создании великого социального института, в то время как побудительные мотивы носят светский и чисто человеческий характер.

Но мы не должны, я думаю, надеяться на то, что сможем с точностью проследить, какую роль сыграла религия в создании различных отделов социальной ткани Вавилонии; ведь когда мы получаем первый взгляд на это общество, оно уже настолько развито, настолько сложна его цивилизация, в некотором смысле настолько современна, что ее эмбриология, скорее всего, ускользнет от нас. Тем не менее, для нашей цели интересно изучить самый ранний материал, кодекс Хаммурапи, чтобы проследить, какой свет он бросает на соотношение религиозной и светской жизни.

Некоторые его части отсутствуют, но мы можем позволить себе вынести временное суждение о том, что сохранилось и что, по-видимому, составляет большую часть всего свода.^{129.1} Кодекс, как я уже говорил, вдохновлен богом, охраняется богом, и законодательство в этом смысле теократическое; но по сравнению, например, с еврейскими книгами Закона, он производит на нас впечатление работы хладнокровного юриста, придерживающегося светских утилитарных принципов и применяющего юридическую смекалку для решения проблем сложного общества. В некоторых моментах он все еще находится на уровне варварства: действует принцип "око за око"; чувство индивидуальной ответственности за проступки еще не настолько развито, но заместительное наказание все еще допускается; сын или дочь человека могут быть преданы смерти за его собственное преступление. Но во многих отношениях это свидетельствует о развитых моральных и интеллектуальных взглядах, а религиозная атмосфера отсутствует там, где мы больше всего ожидали бы ее увидеть. В законах, касающихся платы, причитающейся врачу, мы, кажется, видим, что медицина стала свободной и светской наукой. Еще более важными для нашей цели являются положения, касающиеся убийства, поскольку именно в отношении убийства религиозное чувство было наиболее активным в раннем законодательстве общества, и развитие современной морали в отношении этого преступления иногда тормозилось религией. Только один пункт кодекса касается умышленного убийства, и только убийства при особых обстоятельствах, тех, при которых Клитемнестра убила Агамемнона: Хаммурапи заколот бы Клитемнестру: несколько других пунктов касаются виновных убийств и неумышленных. Хаммурапи, будучи сам мастером-строителем, суров к плохим архитекторам, которые строят дома так слабо, что они обрушиваются и убивают хозяев: в этом случае он убивает архитектора. Но он необычайно справедлив и мягок с человеком, втянутым в ссору, в которой раздаются удары, и необдуманно ранившим или убившим своего противника; если он может дать клятву, что действовал "без ведома и без воли", ему придется заплатить только лекарю, если человек ранен, и полмины серебра, если убитый был свободного происхождения. Здесь нет упоминания о кровной мести, и вавилонское общество, похоже,

полностью избавилось от этого опасного принципа племенного варварства.^{130.1} Здесь нет и намека на нечистоту, присущую любому кровопролитию, независимо от способа пролития; похоже, что это общество больше не было в рабстве у того религиозного чувства, которому во многом обязано наше современное моральное чувство в отношении убийства, но которое часто препятствует правовому и этическому прогрессу и которое так глубоко окрасило раннее иудейское и эллинское законодательство об убийстве. Кроме того, мы отмечаем, что кодекс Хаммурапи стал допускать рассмотрение мотивов и смягчающих обстоятельств; и в этом жизненно важном отношении он стоит в одном ряду с современным цивилизованным законодательством. Между таким обществом и протоэллиническим сообществом, по крайней мере в том, что касается взглядов на убийство, лежала огромная пропасть.

Но пока давайте продолжим рассмотрение кодекса. Еще одно преступление, к которому раннее общество относилось с религиозным ужасом и о котором религия всегда заботилась, - это кровосмешение. Постановления кодекса касаются только трех случаев: кровосмешения с дочерью, матерью и мачехой; в первом случае грешник изгоняется из страны, возможно, в вечное изгнание; во втором - оба участника сжигаются заживо; в третьем - он просто изгоняется из отцовского дома. В первых двух наказаниях, как мне кажется, проявляется религиозное чувство, более сильное во втором случае, чем в первом: грешник загрязняет землю, поэтому загрязнение должно быть очищено его бегством, или, что наиболее смертельно, должно быть очищено огнем; ведь казнь через сожжение часто имела религиозное значение холокоста. И все же мы лишь умозрительно обнаруживаем религиозную окраску в кодексе на этом этапе: на самом деле она четко прослеживается лишь в нескольких пунктах. Мы отмечаем, что кодекс допускает изгнание путем принесения клятвы; так же поступали ранние греки и наши предки, и эта практика не является отличительной для какого-то конкретного народа или группы. Кодекс допускает в определенных случаях испытание водой, как это делали греки и, вероятно, каждое сообщество на определенном этапе развития религиозного чувства; цивилизованный Вавилон также допускал суды над колдунами и ввел аналогичное испытание водой, которое преобладало в Англии до довольно недавних времен.

Один пункт представляет интерес как свидетельство того, что Хаммурапи не боялся противодействия со стороны священства, если хотел обложить налогом церковное имущество; он устанавливает, что выкуп его пленных феодалов (о которых он особенно заботится) "должен быть выплачен из имущества храма, ближайшего к месту, где они были взяты в плен." Но самая интересная часть кодекса с религиозной точки зрения - это постановления, касающиеся класса женщин, посвятивших себя служению религии, сестер или жен, как их здесь называют, Мардука: но их будет удобнее рассмотреть позже, когда будет рассмотрен вопрос о ритуале.

Кроме этого большого документа, я не знаю, есть ли другие свидетельства точного влияния религии на социальную систему Вавилонии. Возможно, когда-то эти две сферы были тесно взаимосвязаны; но из самых ранних юридических договоров видно, что право в основном уже освободилось от религии; судья - светская власть;^{132.2} писец, составляющий договоры, - профессиональный нотариус, и не ясно, имел ли он какую-либо необходимую связь с храмами;^{132.3} мы слышим только о некоторых старейшинах, помогавших судье, многие из которых были служителями храма или членами гильдии почитателей Шамаша;^{132.4} также мы видим, что судебные процессы происходили в храмах, особенно в храме Шамаша в Сиппаре, где судебное решение называлось "судом Шамаша в доме Шамаша".^{132.5} Много света еще должно прийти, несомненно, из Вавилона, и новый свет, возможно, из Анатолии, чтобы осветить роль, которую играла религия в эволюции общества. Мы хотели бы знать больше о

религиозной стороне семейных институтов, например, существовал ли какой-либо прямой культ семейного очага, которому эллины были столь многим обязаны. Робертсон Смит определенно отрицает, что кто-либо из семитских рас знал такой институт; и он, вероятно, прав, поскольку он более естественен для холодного климата, где стационарный и тщательно размещенный очаг является необходимым центром жилого помещения, чем для более жаркого, где жители могли довольствоваться зимой передвижным мангалом. И все же можно привести хотя бы один текст, доказывающий, если его правильно истолковать, что очаг мог иногда обожествляться в вавилонской литургии; в гимне богу огня Нуску, содержащем литанию об отпущении грехов, мы находим фразу: "Пусть очаг дома избавит и отпустит тебя" ^{133.1}, но в той же литании говорится и о каналах как обожествленных. И мы можем оценить эти два примера того полидаймонизма, которому можно найти параллели в ранней Эллад. Но эти свидетельства не указывают на наличие какого-либо установленного и регулируемого поклонения очагу, которое могло бы служить религиозным скрепом семейной морали. Однако не одна надпись свидетельствует о поклонении семейному домашнему богу (илу-бити), которому, по-видимому, посвящалась небольшая домашняя часовня. ^{133.2} Аналогичным образом в Эллад мы имеем Зевса Ἐρκεῖος и Ζεὺς Κτήσιος. А вавилонский ilu-bitī упоминается в связи с божеством улицы, ila-sūki, - имя, напоминающее нам об Аполлоне Ἀϋιεύς. Только эти домашние и уличные божества в Вавилоне могли быть просто "даймонами", а не θεοί; неясно также, были ли эти семейные культы родовыми, наследием определенного клана, или они были просто посвящены личному защитному божеству хозяина дома, и какую роль они играли в организации семьи, например, в брачных церемониях, рожденьях и усыновлениях. Насколько мне удалось их изучить, вавилонские литании и гимны, похоже, редко отражают религиозную сторону семейной жизни ^{134.1}; они продиктованы потребностями города и империи или эмоциональными кризисами индивидуальной души. Юридические контракты, сохранившиеся на кирпичных табличках, проливают свет на формы брачной церемонии, которая, судя по всему, обычно проводилась в регистрационной палате, а не в церкви. Несомненно, должна была существовать и какая-то религиозная сторона; но единственным свидетельством, насколько мне известно, является очень любопытный и сомнительный документ, опубликованный доктором Пинчесом, содержащий подробности религиозной церемонии, которая, по-видимому, является частью свадебной. ^{134.2} Я не буду приводить причудливые и странные формулы, поскольку их толкование, как говорят, весьма предположительно: если они окажутся верными, можно будет судить, что эта служба принадлежит к высокоразвитой религии; но я не могу привести никаких параллелей с ней у других народов. Что касается ритуала или религиозного чувства, связанного с усыновлением или рождением, то я не знаю, чтобы документы до сих пор раскрывали что-либо: Пейзер в своем очерке вавилонского общества туманно говорит, что усыновление в Вавилоне могло быть вызвано религиозным мотивом, а именно, желанием бездетных родителей иметь наследника, который мог бы продолжить культ предков в семье. Но в доказательство этого не приводится ни одного документа, и очень сомнительно, что мы должны говорить о вавилонском поклонении предкам. ^{134.3} Мы можем подозревать, что писатель был введен в заблуждение хорошо известными фактами ведийского, эллинского и римского семейного культа.

В этом, как и в других отношениях, мы можем почувствовать, насколько развитым, современным и светским было вавилонское общество. От родоплеменного или фратрийного строя не осталось и следа; семья является ячейкой государства, но индивидуализм сильно развит.

С другой стороны, функция религии как конструктивной силы в раннем греческом обществе, в эволюции племенного и межплеменного права, более очевидна и прозрачна, поскольку на

этой земле нам посчастливилось уловить проблески зарождающегося цивилизованного общества, которых мы лишены в Месопотамии. Эллинская религия проникла во все сферы и отделы эллинской жизни в еще большей степени, чем вавилонская религия в вавилонское общество. И все же греческий ум по мере своего развития становится ярко выраженным светским, по крайней мере, в сравнении с восточным. Противоречие лишь кажущееся. Эллин использовал религию как инструмент для построения своего общественного устройства, для утилитарных целей, как услужливого служителя, который редко и никогда не мог надолго установить тиранию. Он даже использовал ее для помощи и прославления своих видов спорта, но варьировал и упорядочивал их по своему усмотрению. Пагубная тенденция религии к окаменению обычаев была менее заметна в его среде, чем в других местах; как обычно, она часто отставала от прогресса расы, но в целом следовала за прогрессом и часто помогала ему.

Я не могу дать здесь подробный отчет о социальных функциях греческой религии; некоторые из ее наиболее интересных явлений я пытался подробно проанализировать в моих *"Лекциях Хибберта"* и в различных главах *"Культов"*: один из наиболее важных специальных вопросов, социальное или политическое влияние культов предков, вошел в курс, который я читал в прошлом году. Здесь я попытаюсь лишь кратко указать на основные факты, которые заслуживают специального изучения, ограничившись, насколько это возможно, теми, которые относятся к протоэллинскому периоду. Конечно, наши знания об отношении религии к социальному порядку жизни, закону и морали во втором тысячелетии в Греции лишь туманны и гипотетичны: местами Гомер дает нам проблески; для остального у нас есть легенды и свидетельства культа, которые нужно использовать осторожно и тактично. Я уже касался религиозного характера древней царской власти и доказательств религиозного происхождения некоторых эллинских πόλεις. Вероятно, некоторые из божеств уже в протоэллинский период имели политический характер, как божества собрания или "агоры". Так, Аполлон Ἀγυιεύς, сначала божественный предводитель вторжения, становится, когда завоеватели оседают на земле, сразу же божеством города; а некоторые ученые выводят само его имя от ἀπέλλα, политического собрания. Чтобы обеспечить урегулирование и развитие права, прения и решения на рыночной площади должны быть защищены от вооруженных беспорядков, которые часто угрожали миру исландского Тинга: поэтому в догомеровские времена рыночная площадь была освящена как святое место, а старейшины, выносящие решения, "держат в руках скипетры ясногласных глашатаев".^{136.1} Эти слова, вероятно, относятся к κηρύκειον, значку Гермеса, бога рыночной площади, который в качестве религиозного амулета наделяет носителя неприкосновенностью. Тот же фетиш-знак, обеспечивающий безопасность герольда и посла, способствовал развитию международного права; и единственной духовной санкцией договоров и соглашений с другими сообществами была религиозная, сила присяги и ритуала, сопровождавшего заключение договора или контракта. Храм на границе разных племен служил безопасным местом для межплеменных сношений, торговых и праздничных, и мог стать центром амфикитии, или федерального союза племен. Структура дельфийской амфикитии восходит к протоэллинскому периоду. Во втором тысячелетии оракулы начинают играть политическую роль, как они это делали с большим эффектом в первом. Ведь Зевс уже находился в Додоне, а Аполлон, политический бог *par excellence*, - в Пифо.

Наши сведения незначительны и туманны, но поэт *"Одиссеи"*, похоже, знал, что ὄμφη или оракульное избавление может быть использовано для свержения царской династии.^{137.1} Посвящение десятины пленных, захваченных на войне, Аполлону было обычаем, связанным с самыми ранними поселениями и миграциями, поскольку Аполлон избавлялся от пленных, колонизируя их на свободных землях. Эта практика, по-видимому,

была очень ранней, так как именно так рассказывается о дорийском поселении дриопов на Пелопоннесе;^{137.2} также есть свидетельства о создании в доисторической Греции той религиозной системы колонизации, которую латиняне называли Ver Sacrum.^{137.3} Фактически, религия Аполлона, особенно общее поклонение Аполлону Πυθαεὺς, больше, чем любой другой культ, служила связующим звеном между независимыми общинами уже, как я полагаю, в догомеровские времена; и к этой самой ранней эпохе можно отнести тот интересный ритуал гиперборейских приношений, принесенных священными эллинскими паломниками с севера по первобытным маршрутам арийской иммиграции.^{137.4}

Более узкие системы семьи и фратрии рассказывают ту же историю о созидательной силе религии. Первобытная группировка на септы, фратрии и племенные подразделения, следы которой еще не обнаружены в цивилизации Вавилона, наложила глубокий отпечаток на историческое греческое общество; Религия тесно переплетена с домашними и фратрийными культами не только потому, что они связаны с поклонением героям и предкам, но и потому, что высшие божества, Зевс Φράτριος, Афина Φατρία и Ἀπάτωρία, берут эти институты под свою опеку. Поэтому все усыновления и принятие новых членов во фратрии должно было происходить у алтаря. Брачная церемония была религиозным ритуалом - по крайней мере, в Аттике, религиозным общением, подобным римскому Confarreatio,^{138.1} а взаимные обязанности родителей и детей, родственников и соплеменников были освящены ранними представлениями о божественной природе.^{138.2}

Такой праздник, как Ἀπάτωρία, учрежденный для закрепления социальной организации и, судя по всему, имеющий большую древность, не имеет ничего подобного в вавилонском праздничном календаре, насколько мне известно; И опять же, многим политическим и социальным титулам эллинских божеств, таким как Πολιεὺς, Ἀγοραῖος, Πάνδημος, Βουλαῖος, было бы трудно найти параллели в культовой терминологии Вавилона.

При рассмотрении религии с точки зрения ее социальных или правовых аспектов, законы, касающиеся убийств, часто могут служить показательным доказательством. Кодекс Хаммурапи и гомеровскую и догомеровскую теорию в этом вопросе разделяет целый эон развития. Вавилоняне, как мы видели, пришли^{138.3} в какой-то неопределенно ранний период к концепции убийства как преступления против всего государства, к тому, что мы можем назвать передовой светской точкой зрения. В Греции эта концепция является постгомеровской: гомеровские и догомеровские общества все еще находились на той стадии развития права, когда убийство рассматривалось как частное дело родственников, вопрос, который должен был решаться кровной местью или арегийдом. Только в некоторых случаях это было грехом, а именно, когда убитый был поданным или родственником. Религиозное чувство в отношении первого отчасти проистекает из старого арийского поклонения очагу;^{139.1} в отношении второго оно связано с первобытным племенным ужасом перед пролитием родственной крови: и, хотя чувство религиозной святости гостя, подателя и родственника было сильно в семитских общинах, я не могу найти никакого особого вавилонского культа, аналогичного культу Зевса Μετρίχιος, или Ἰκέσιος, или Ξένιος. В другом месте я проследил развитие в девятом и восьмом веках более цивилизованного законодательства об убийствах в Греции и попытался указать, какую именно роль сыграла религия в этой эволюции:^{139.2} чтобы добраться до фактов, необходимо специально изучить поклонение Афине и Аполлону. Я связывал это с растущим чувством нечистоты кровопролития, которое могло выражаться в определенной религиозной форме, как страх перед призраком или оскорбленным божеством. Мы можем объяснить эту возросшую чувствительность к чистоте как след восточного влияния, которое достигло Греции в первом

тысячелетии до н. э. Но, по крайней мере, мы не должны выводить ее из Месопотамии, пока не найдем свидетельства того, что очищение от кровопролития было обычным ритуалом в вавилонской религии, а нечистота кровопролития - основополагающим принципом вавилонского закона об убийстве. Но, как мы видели, мы видим здесь только светский результат: религиозные силы, которые могли работать над ним, слишком далеки на фоне прошлого. Подводя итог, мы должны заключить, что политическое применение эллинской религии, по-видимому, является полностью родным и независимым продуктом эллинского духа и отражает характерно эллинские формы гражданской жизни.

ГЛАВА VIII.

Религия и мораль.

Сравнение также должно учитывать соотношение в этих различных обществах между религией и моралью, как общественной, так и индивидуальной. С этой точки зрения, поскольку мы имеем дело только со вторым тысячелетием, сравнение должно быть главным образом между месопотамским и эллинским; ведь за исключением нескольких хеттских писем, которые мало что раскрывают, нет никаких свидетельств относительно наших рас к западу от Малой Азии, поскольку памятники едва ли могут быть прямыми свидетелями этики; по крайней мере, малоазиатские памятники таковыми не являются, и мы должны ожидать дальнейшего открытия и интерпретации хеттской литературы. Можно сказать, что и для протоэллинского периода у нас нет явных и прямых свидетельств. Но у нас есть Гомер, чьи поэмы относятся к концу этого периода и началу второго; и мы не можем предположить, что средняя мораль, которую они представляют, выросла за столетие до них, тем более, что Гомер открыл ее как оригинальный учитель. Поэтому при осторожном и критическом подходе его поэмы бросают свет на моральные факты веков, стоящих за ними. Есть также некоторые свидетельства, которые можно почерпнуть из богатой области греческой мифологии и культа; только мы должны понимать, что редко можем определить дату возникновения старой эллинской легенды или учреждения старого эллинского культа. Месопотамские свидетельства, являющиеся прямыми и явными, зависящими исключительно от правильной интерпретации документов; эллинские свидетельства, касающиеся самого раннего периода, являются косвенными и часто гипотетическими.

Внимательное изучение всех источников позволяет сделать вывод, что божества этого периода в обоих обществах стоят на стороне любой существующей морали, вдохновляют ее, защищают и мстят за ее нарушение; мы имеем дело, по сути, с религией личных моральных сил. Что касается месопотамцев, то это банальное замечание; самый поверхностный взгляд на несколько гимнов подтверждает его. Шамаш - великий бог справедливости, защитник слабых; Энлиль "уничтожает злонамеренных"; ^{142.1}Иштар судит дела по праву - она поддерживает право угнетенных и угнетенных; Праведность и Суд - сыновья Шамаша. Га-тум-дуга, "та, что производит добро", - это апеллатив к Бау. ^{142.2}И все же это не весь рассказ. Разрушительный и злой характер некоторых божеств Месопотамии иногда проявляется в гимнах и выражается, по-видимому, в некоторых названиях. Так может быть в тех случаях, когда обращаются к божествам, которые были силами смерти и нижнего мира; например, Нергал, повелитель разрушения; Исум, малоизвестное божество, к которому прикреплен фраза, означающая "возвышенный убийца". ^{142.3}Это можно объяснить тем, что эти силы олицетворяли, так сказать, проклятые силы природы или, как, возможно, в случае с Марту, которого Иеремиа приводит в качестве одного из злых богов, были пришельцами. ^{142.4}Мы также находим имя неясного божества "Ира", который был богом моровой язвы и иногда

отождествлялся с Нергалом;^{143.1} но то, что ему был придан прямой культ в этом проклятом характере, не доказано. И вряд ли какому-либо вавилонскому божеству поклонялись однозначно как злой силе: моральные спекуляции всегда могли объяснить зло, которое он, казалось, творил, как наказание за грех или как праведную месть врагу; то есть злой элемент становится морализованным, и поклоняющийся всегда убежден, что бог может стать для него добрым. Так, в том же контексте Нергал называется "владыкой разрушения", но при этом он - "бог малых, благодетельный"^{143.2}. Темный бог бури Адад, перед гневом которого в ужасе восстают верховные боги, безжалостный, тем не менее, может быть призван "милосердным среди великих богов". Это превращение, в результате которого разрушительная природная сила может стать благосклонным существом, происходит по закону религиозной психологии, который выражается в квазимагической фразеологии молитвы. Поклоняющийся желает получить от своего божества благо или милость: поэтому он называет его добрым и милосердным, чувствуя, что такие слова-заклинания обязывают бога быть таким; а вера возникает от постоянного повторения формул. Поэтому к тому времени, когда начинается наша летопись, все божества, которым поклонялись вавилоняне и ассирийцы, в целом благодетельны: Эпос Творения предполагает существование первобытных злых сил, но они были побеждены, а некоторые и помилованы Мардуком. Злые личные силы, которые оставались активными, были демонами, и этим не поклонялись, а изгоняли или отгоняли добрые боги.^{144.1}

И это может служить довольно точным описанием морального характера греческой религии на той стадии развития, на которой ее представляет нам Гомер. Верховные божества почитаются в целом как существа нравственные и благодетельные: то есть как хранители общественной морали того времени, какой бы она ни была. Обычный популярный писатель не понимает этого, потому что он всегда подвержен ошибке путать мифологию с поклонением и полагать, что если мифология развратна или аморальна, то и божеству поклоняются в этом образе. Все изучающие мифологию и религию знают, что это неверно. Мы могли бы показать, что религиозное воображение и высказывания Гомера временами опускаются ниже уровня современного культа, а временами поднимаются выше. Во всяком случае, он явно обращается к миру религиозно настроенных людей, которые приписывают свои собственные нравственные идеалы своим высшим божествам, особенно своему верховному богу Зевсу. Νέμεσις, социальное чувство негодования, лежащее в психической основе общественной морали, является общей эмоцией, возбуждаемой как у богов, так и у людей одними и теми же поступками; и хотя большая часть греческой религии еще не была проникнута моралью, высшие личные боги, как правило, считались на стороне праведности. Один или два греческих мифа, например, история Прометея в изложении Гесиода, могут навести на мысль, что божество не обязательно представлялось другом, а иногда даже врагом человека. Но рассказ Гесиода не кажется нам примитивным или популярным; и, во всяком случае, такой взгляд не согласуется с самой ранней стадией поклонения, которую мы можем обнаружить или предположить. Поэты и философы могли недолго любить Ареса; но эллины, поклонявшиеся ему, не почитали его как злого бога, совершая апотропейные обряды: не доказано и не вероятно, что какое-либо божество, которому воздавалось реальное служение, рассматривалось его поклонниками как злое по своей природе. Ужасные силы нижнего мира также были дарителями растительности. У эриний почти не было зафиксированного культа, и их гнев морализировался как праведное негодование; культ призраков, когда он возникал, был просто служением ужасу и отвращению. Ярким подтверждением высказанной здесь точки зрения является то, что среди очень длинного списка культовых апеллятивов к греческим божествам, некоторые из которых имеют моральное значение, есть только два сомнительных примера, когда к слову прилагается злой оттенок.^{145.1}

Таким образом, мы можем утверждать, что месопотамская и эллинская религии в целом находятся на одном уровне мышления в отношении морального и благотворного характера божеств. Но при внимательном изучении эллинской религии создается впечатление, что страшная и разрушительная сила божества гораздо меньше подчеркивается культом, чем это было в восточном семитском мире. Каждое божество могло быть опасным, если им пренебрегали, и уж точно было опасным, если его оскорбляли. Идея "ревнивого бога" неморальна и легко может стать аморальной: то есть она стремится оторвать концепцию божественного характера от чисто человеческого нравственного идеала. И эта идея ощутима не только в эллинской и месопотамской, но еще больше в иудейской религии, и наша собственная религия еще не избавилась от нее. Но кроме этого, эллинское воображение, насколько мы можем судить, даже в зачаточном состоянии не создавало многообразных форм страха из опасных сил в мире природы и не поклонялось им в высших формах культа. Мы не встречаем у аборигенов богов грома и бури как *таковых* (я использую термин "бог" с осторожностью): Зевс-громовержец был цивилизован и морализирован еще до гомеровских времен. Посейдон всегда был диким богом бурь и землетрясений, и до сих пор он остается скорее неморальной силой природы, чем другие; но разрушительная сила, конечно, не была центром его личности, и в доисторические времена он стал отцом минийцев и ионийцев и хранителем их семейной жизни. Силы ветра могли превращаться в благодетельных богов или предков, а иногда рассматривались с низшей точки зрения полидаимонизма и предотвращались с помощью магических средств. Высшая эллинская религия не признавала таких существ, как "Ира", бог моровой язвы, или особый бог бурь или землетрясений, и она гораздо меньше, чем вавилонская, была религией страха. Это различие станет более очевидным при изучении ритуала.

Еще одно различие бросается в глаза при сравнении этического характера двух религий. Греческое верховное божество - моральное существо, но не каждое божество было морализировано до такой степени, как высшие силы Месопотамии. Некоторые эллинские божества остались этически неразвитыми и грубыми, например, Арес и в некотором смысле Гестия. Ярким примером является контраст между богом огня Гефестом и вавилоно-шумерским Нуску или Гирру.^{146.1} Оба они - стихийные силы огня, оба связаны с искусством обработки металлов; но Гефест остается ремесленником, и имеет мало или вообще не имеет отношения к нравственной жизни; тогда как вавилонское божество приобретает возвышенный моральный и духовный характер. Дионис становится мощнейшей силой в позднем эллинском мире; однако в нем сохраняется неудержимая жилка дикости и дух, не желающий подчиняться этическим идеалам Эллады. Бог, занимающий столь высокое положение в Вавилоне, должен был быть облечен в моральные атрибуты во многих экстатических фразах храмовой литургии.

Было бы интересно подробнее остановиться на особых моральных добродетелях, освященных двумя религиями, или на различных моральных атрибутах, специально приписываемых божествам. Такое исследование потребовало бы двух длинных трактатов по греческой и вавилонской этике. У меня есть только время и силы, чтобы отметить здесь несколько моментов. Народы Старого Света демонстрируют много общих черт сходства друг с другом в своих моральных представлениях, а по сравнению с нами - много существенных различий. А моральная статистика редко имеет какую-либо ценность для доказательства влияния одной расы на другую. Поскольку вавилонское общество во втором тысячелетии было более сложным, чем эллинское, то и его мораль должна была быть такой же; но с точки зрения нашей основной цели не будет бесполезным сравнить их в отношении некоторых особых добродетелей, как мы уже сравнили их случайно в отношении идей об убийстве.

Идея греха лжесвидетельства относится к самой ранней стадии религиозной этики и является отправной точкой для многих моральных эволюций. По своему происхождению она магическая, ибо дающий клятву вступает в общение с божеством, прикасаясь к священному предмету или вкушая священную пищу, заряженную божественной силой, которая, находясь теперь внутри него, взорвет его, если он отступит. Эта опасная сила интерпретируется как гнев божества, которым человек клянется ложно. Отсюда в ранней Месопотамии и Греции, да и вообще в культах личных богов, возникло убеждение, что они карают за лжесвидетельство как за тяжкое преступление: такое наказание падает на общину или на отдельного человека, а часто на обоих: поэтому в обществе возникает моральный инстинкт против лжесвидетельства. В прогрессивном народе это может перерасти в моральную идею о том, что правдивость, помимо ритуала клятвы, в любом случае дорога Богу и поэтому является религиозной добродетелью. И о том, что правдивость, как бы она ни была связана с религиозной добродетелью, мы можем судить по вавилонскому ритуалу исповеди; прежде чем изгнать злого демона, священник задает определенные вопросы кающемуся, и дважды спрашивает: "Сказал ли он "да" на "нет" и "нет" на "да"?"^{148.1} Но ни в одной эллинской записи я не смог найти религиозной параллели этому. Эллинский религиозный дух был наиболее чувствителен к лжесвидетельству, и ни одна религия никогда не осуждала его сильнее. Что касается обычной правдивости, то эллинской религии нечего было сказать, нечего сообщить, а эллинской этике - очень мало. В поэтической истории Афина улыбается дерзким проделкам Одиссея, а Гермес любит лжеца Автоликоса. Не то чтобы религия освящала лживость, просто она не смогла освятить истину.

Лишь великий Ахилл ненавидит адской ненавистью того, кто языком говорит одно, а в сердце скрывает другое.^{148.2} Это голос северной чести, но он не имеет религиозного значения.

Идеи, связанные с лжесвидетельством, имеют еще одно значение для истории этики: они во многом способствовали росту международной морали. Часто предполагается, что самая ранняя мораль была просто племенной или клановой и что в отношении чужаков она не существовала; но такое представление о морали оказывается ложным везде, где лжесвидетельство оказывается грехом. Ведь одним из главных поводов для принесения клятвы является договор или контракт с чужеземной державой. И Гомер - наш свидетель, что нарушение взаимной клятвы ахейцами или троянцами считалось аморальным поступком. И эта ранняя идея международной морали вдохновляет переписку в Тель-Эль-Амарне и договор хеттов с Рамсесом. Международная мораль также включает в себя долг гостеприимства, и в догомеровском мире это моральное чувство было сильно развито, несомненно, с помощью религии; чужестранец, который вступает в общение с Гестией, священным очагом, или с Зевсом Ксеносом, имеет моральное право на защиту, а похищение Елены рассматривалось как грех Париса против Зевса, бога гостевого права. Мне пока не удалось найти в вавилонской религии культов, аналогичных Зевсу Ксеносу, или упоминаний о гостеприимстве как священном долге; тем не менее мы знаем, что у некоторых семитских рас это было и остается столь же высоко ценимым, как и у эллинов. Однако мы можем подозревать, что, поскольку вавилонское общество было во многих отношениях очень современным и сложным, религиозная санкция гостеприимства пришла в упадок.

Рассматривая теперь моральный кодекс, регулирующий отношения членов одного племени или общины, мы не можем сомневаться, что родовая мораль была высоко развита уже в протоэллинский период: права и обязанности родственников - основа этой морали, и они были освящены поклонением вокруг алтаря Зевса "во дворе", который мог быть примитивным местом религиозных собраний родственников в раннеарийском доме. Гомер - наш первый свидетель культа Зевса Ἐρκείος,^{150.1} но очевидно, что он существовал задолго до

его времени. Самый ранний моральный долг, который налагают родственные узы, - это поддержание мира и доброй воли, а когда род превращается в политическое сообщество, это становится основой политической морали и краеугольным камнем религии города. Гомеровская эпоха и, вероятно, их предшественники достигли этой этико-религиозной идеи; и хотя Гомер первым озвучил ее, мы не станем считать, что он ее открыл: "Изгнанник из рода, из святого закона и святого очага - тот, кто жаждет горькой битвы среди людей своей деревни" ^{150.2} И этой ранней эпохе мы также должны приписать религиозную мораль моногамной семьи: сын боится проклятия отца и матери, даже старшего брата: "Ты знаешь, что судебные силы защищают право старшего", - предостерегающе говорит Ирис Посейдону. ^{150.3} Эриниям специально поручено хранить нравственность семьи и клана и наказывать два главных преступления против священной крови рода - убийство и кровосмешение. О первом уже достаточно сказано; религиозные взгляды первых греков на второе впервые засвидетельствованы Гомером, который упоминает о "бедах Эдипа, которые навлекают на него фурии его матери"; ^{150.4} он имеет в виду скорее кровосмесительный брак, чем отцеубийство. Что касается обычного прелюбодеяния, то только в более поздний период греческой литературы мы слышим протест против него как греха, хотя чувство морального негодования против прелюбодея, несомненно, является догомеровским. Один или два греческих мифа, которые, возможно, отражают очень раннюю мысль, выражают суровое осуждение со стороны отца безбрачия в его незамужней дочери; мифы рассказывают о жестоких смертных приговорах, вынесенных за это преступление. Но это не говорит о религиозных чувствах; возможно, эти настроения возникли из-за того, что в патриархальной системе дочь-девственница была более пригодна для брака и требовала более высокую цену за невесту.

Рассматривая кодекс семейных и общественных обязанностей в этической религии Вавилона, главными свидетелями которого являются частные покаянные гимны и исповедальный ритуал экзорцизма, мы не находим фигур, чье понятие и функции напоминают нам об Эриниях, силах проклятия на стороне праведности; но в литературе есть свидетельства семейной морали, более развитой и более внятной, чем примитивная греческая. Среди грехов, упомянутых в ритуале исповеди, о которых говорилось выше, интерес представляют те, на которые указывают следующие вопросы: "Вызвал ли он разлад между отцом и сыном, матерью и дочерью, свекром и невесткой, братом и братом, другом и другом, партнером и партнером? Зародил ли он ненависть к старшему брату, презирал ли отца и мать, оскорблял ли старшую сестру?" ^{151.1} Предполагается, что все эти социальные проступки приводят к тому, что человек попадает во власть злого демона, которого необходимо изгнать, прежде чем Бог снова примет его в свое сообщество. Хотя в церемонии действуют магические идеи, мы все же видим здесь высокую религиозную мораль. Среди других моральных проступков, которые в той же формуле рассматриваются как грехи, - пролитие крови ближнего, прелюбодеяние с женой ближнего, кража у ближнего. В этом тексте мы также находим определенную мораль в вопросах собственности и торговли, получившую религиозную санкцию: "Ты не должен снимать с земли ближнего своего" было религиозным законом в древневавилонской этике, как и в нашей современной литургии; оно должно было понравиться эллину, почитавшему Зевса "Ориос; и есть основания полагать, что эта культовая идея была в моде очень рано в Греции. Вавилонский кодекс также признает грех использования фальшивой меры или фальшивой монеты. А исповедальная литургия во многом согласуется со знаменитым гимном Шамашу, где встречаются такие фразы, как "Шамаш ненавидит того, кто подделывает границы и весы"; "Шамаш ненавидит прелюбодея" ^{152.1}. Она также возбуждает нашу зависть, причисляя к грехам некоторые непатриотичные действия, такие как "распространение дурной молвы о своем городе" или "навлечение дурной славы на свой город".

Итак, можно сказать, что мы находим высокую степень морали в ранней Греции, еще более высокую в еще более ранний период в Вавилоне, и обе они, очевидно, являются местными и естественными продуктами. И в обоих случаях проявляется феномен, характеризующий раннюю стадию социальной морали: поскольку племя или семья - это одна плоть, одна жизненная единица, то и члены ее несут коллективную ответственность, и "грехи отцов переходят на детей". Таков был привычный закон старой Эллады и, можно сказать, древнего средиземноморского общества; первыми, кто выступил с судьбоносным протестом против него и провозгласил ответственность индивидуальной совести, были Феогнис у эллинов и Иезекииль у евреев. Вавилонянин, как ни был он развит в нравственном отношении, не избежал рабства более древней родовой веры: в гимне Мардуку ^{152.2} человек, ищущий избавления, молится: "Пусть грехи моего отца, моего деда, моей матери, моей бабушки, моей семьи, всего моего круга родственников, не приближаются ко мне, пусть они уйдут от меня".

Еще одна особенность ранней моральной мысли и чувства заключается в том, что чувство греха не является полностью этическим в соответствии с нашими современными критериями, но частично рассматривается как нечто внешнее по отношению к воле и цели, нечто присущее определенным действиям или веществам, совершение которых или заражение которыми делает человека грешником. Так, в вавилонской исповедальной литургии и покаянных гимнах, несмотря на то, что многое в них обращено к самому тонкому нравственному сознанию и находится на одном уровне с самыми духовными отрывками еврейских псалмов, есть и сильная примесь того, что чуждо и неморально. Например, исповедальная формула ^{153.1} спрашивает человека, "сидел ли он на стуле человека под запретом", то есть "человека запретного", нечистого и проклятого; "встречался ли он с ним, спал ли в его постели, пил ли из его чаши". В одном из покаянных гимнов, который может быть обращен к любому богу, "к богу, которого я знаю, и к богу, которого я не знаю", как выражается формула, мы находим такие горькие признания, как "не зная, я ел то, что мерзко в глазах моего бога; не зная, я ступал на то, что грязно в глазах моей богини"; "много грехов моих, велико мое преступление". ^{153.2} Это следует понимать совершенно буквально: контакт с нечистыми вещами или с нечистыми людьми, употребление запретной пищи ставится в один ряд с серьезными нарушениями общественной морали, и все это в равной степени подвергает человека власти злого демона и лишает его защиты Бога. И это полуцивилизованное развитие в вавилонской психологии первобытного дикарского закона табу: как мне кажется, нет доказательств того, что люди месопотамской культуры когда-либо достигали высшего уровня этического просвещения; более поздняя заратуштрийская религия персидского господства сильно скована этой ритуальной моралью, в которой различие между тем, что морально неправильно, и тем, что физически нечисто, никогда четко не осознается.

Эта ментальная установка поддерживается в более древней и более поздней месопотамской системе ярким полидаймонизмом; злой демон находится в состоянии боевой готовности, чтобы разрушить семью и человека; и там, где он владеет, бог уходит. Поскольку демон пользуется каждым случайным поступком, сознательным или бессознательным, в чрезмерно тревожном духе возникает мысль, что нельзя точно знать, когда и как часто он грешил, и все болезни или другие несчастья приписываются какому-то неизвестному проступку. ^{154.1} Высказывание еврейского псалмопевца "кто может сказать, сколько раз он провинился: очисти меня от тайных моих проступков" может выражать сильную чувствительность очень духовной морали, а может быть просто ритуальной тревогой. Последнее, несомненно, объясняет поразительно похожие фразы в вавилонском покаянном гимне - "грехов, которые я совершил, я не знаю; согрешений, которые я совершил, я не знаю" ^{154.2} Чувство греха здесь глубокое и очень трогательное - "сними с меня злобу мою, как плащ...

Боже мой, хотя грехов моих семь раз по семь, но отмени грехи мои"; однако контекст, иллюстрирующий это страстное излияние сердца, показывает, что грех может быть таким, как случайное наступание на грязь. Подобные идеи, если позволить им овладеть разумом, легко порождают уныние и пессимизм; и этот тон можно услышать и один или два раза отметить в некоторых из самых ярких произведений вавилонской религиозной поэзии; например, в покаянном гимне, который только что был процитирован, поэт горестно восклицает: "Люди немые и непонятны: все люди, живущие на земле, что они понимают? Правильно ли они поступают, или неправильно, они ничего не понимают". Но самым странным примером этого является лирика плача, которая живо напоминает нам книгу Иова, найденную в библиотеке Ассурбанипала и имеющую большую древность и широкую популярность, как показывает Циммерн.^{155.1} Это шедевр поэзии пессимизма: тема - горе и скорбь праведника, который всю жизнь верно служил Богу, а в конце почувствовал, что не получил от этого никакой пользы; его главная мысль выражена в строках: "Если бы я только знал, что такие вещи приятны Богу; но то, что кажется хорошим для человека, является злом в глазах Бога; и то, что по чувству каждого человека должно быть презираемо, является хорошим в глазах его Бога. Кто может понять совет богов на небесах? Замысел бога полон тьмы, кто его разгадает?"

Во всем этом легко обнаружить тесные ассоциации с библейскими мыслями и чувствами; и мы можем проследить, как в Вавилоне возникла даймонистская теория морали, которая окрасила Новый Завет, преобладала на протяжении веков христианства и лишь постепенно теряет свою силу. Но в то же время все это резко отделяет раннюю вавилонскую мысль от того, что мы можем различить в ранней эллинской, и более чем какие-либо другие свидетельства подтверждает убеждение, что великие восточные и западные расы не были в тесном духовном контакте в то время, когда зарождался эллинизм. Определенное внешнее сходство в мыслях и чувствах по этим вопросам можно найти в Элладе и в Месопотамии; то есть зародыши идентичны, ибо они транслируются по всему миру; но интенсивность их культивирования и их значение по отношению к другим жизненным силам неизмеримо различны. В самой ранней греческой легенде мы обнаруживаем рефлекс той внешней беспринципной морали, которую я пытался определить выше: поступки Эдипа не были, согласно нашему моральному суждению, этически неправильными, поскольку они были совершенно непреднамеренными: Однако в древнейшей легенде он τῶς ἀναγνος, как он называет себя в пьесе Софокла, и грешник в глазах богов; и все добродетели и доблесть Беллерофона не могли спасти его от гнева небес, вызванного случайным убийством брата. Предполагалось, что определенные поступки накладывают на человека квазифизические, квазидуховные миазмы, не имеющие отношения к воле или цели, и делают его ненавистным для Бога и человека. Но рабство греческого разума перед этой идеей было более слабым и временным. В конце концов, внешними грехами в этих легендах были отцеубийство, кровосмешение и братоубийство, что само по себе достаточно ужасно. Мы не слышим ни об одной муке раскаяния эллина из-за того, что он случайно наступил на грязь или съел недоброкачественную пищу. Гомер, действительно, поразительно беспечен в отношении какого-либо ритуального фарисейского кодекса; мы могли бы даже принять его за свидетеля того, что в ранней Элладе его вообще не было. Мы, несомненно, ошибаемся. У раннего грека, как и у всего человечества, должно быть, был свой "табус" в изобилии; ведь полагать, что все, что мы находим у Гесиода и в поздних надписях, было внезапным открытием, было бы ребячеством. Я смогу рассмотреть доказательства, касающиеся раннего греческого табуса, когда сравню ритуалы. Здесь я лишь скажу, что у нас есть оснований полагать, что ни в один период эллин не был болезненно озабочен ими и не морализировал их до такой

степени, чтобы они могли осуществлять духовную тиранию над его нравственным чувством. Он мог возражать против прикосновения к трупам или приближения к алтарю с кровью на нем; но, похоже, ему не приходило в голову, как персу и почти с такой же силой вавилонянину, что случайный контакт с нечистой вещью мгновенно запускает в существование армию демонов, которые устремятся за границу, чтобы разрушить мир праведности.^{157.1}

На самом деле эллинские табу и законы об очищении, за исключением, правда, закона об очищении от кровопролития, имели только это соприкосновение с религией - нарушение их могло оскорбить раздражительное божество, что было бы неразумно делать; они не были религиозными, насколько мы можем судить, в том смысле, что были связаны с яркой верой в злых духов, как это было в вавилонских и персидских верованиях. В ранней Элладе действительно существовали зародыши, которые могли бы развиться в энергичную даймоноистскую теорию. Даже у Гомера мы слышим о таких неприятных вещах, как "черный Кер"; а мифический герой Мегары убивает чудовище, называемое ποινή, почти, можно сказать, дьявол. Определенные дни, согласно Гесиоду, могли быть несчастными, потому что, возможно, по улицам ходили эринии или призраки, хотя этот популярный поэт не дает четкого ответа на этот вопрос. Но, конечно, ни в ранней, ни в поздней Греции люди не были привычно одержимы дьяволом: они не видели дьяволов ни в еде, ни в крови, ни в грязи. Поэтому в целом и сравнительно ранняя греческая религия, когда мы видим ее в первый раз, кажется светлой и здоровой, религией здоровых людей и людей, живущих на свежем воздухе. И поэтому, когда возникла светская философия, греческая моральная теория не использовала злых духов, за исключением некоторых пифагорейских кругов, где мы можем обнаружить восточное влияние. Суеверия и магия, должно быть, были более распространены в Древней Греции, чем можно предположить по гомеровским картинам: однако высшая культура народа в самый ранний период, который мы рассматриваем, была сравнительно свободна от этих влияний и отказывалась развивать религиозными спекуляциями или тревожными размышлениями зародыши даймонизма, всегда заложенные в низших слоях национального сознания. Поэтому эллин не мог рассматривать Вселенную, как это делал Заратустра и в некоторой степени вавилонянин, как арену космической борьбы между силами добра и силами зла. Эллин также не мог величественно олицетворять силы зла в таком обличье, как Ахриман или Сатана; ему были известны лишь некие маленькие демоны-фигуры смерти и болезни, скорее призрачные тени, чем полностью очерченные личности, или такие смутно представляемые личные агентства, как Ате и Эрис, которые принадлежали не к религии, а к поэтико-моральной мысли народа. Сравнивая различные ритуалы, мы увидим, что эллинский отнюдь не был полностью светлым или поверхностным, но некоторые из его древнейших форм были мрачными и вдохновлялись чувством греха или печали: тем не менее, именно в отношении сравнительной слабости этого чувства он наиболее заметно отличался от вавилонского.

Есть и другие аспекты божественного характера, которые интересно сравнить в религиозной теории Востока и Запада. Несмотря на кажущуюся мрачность вавилоно-ассирийской теологии, ни одна божественная черта не подчеркивается в литургиях более трогательно, чем милосердие божества: Небо - "милостивый, милосердный";^{159.1} Иштар - "могущественная владычица мира, царица человечества, милосердная, чья благосклонность благоприятна, которая приняла мою молитву";^{159.2} Сарпанитум - "заступница, защитница пленных";^{159.3} Шамаш - "милосердный бог, который поднимает склонившихся и защищает слабых";^{159.4} Син - "сострадательный, милостивый Отец"; а "Гамлат милосердный" упоминается как описательный общий эпитет неизвестного ассирийского божества.^{159.5}

Эти фразы могут свидетельствовать в конечном счете о подлинной и горячей вере; но первоначально они, вероятно, были вдохновлены словесной магией покаяния, когда грешник верил, что может сделать божество милосердным, неоднократно называя его так. Во всяком случае, в вавилонской религии светился высокий этический идеал; и поскольку божества вызывались и считались милосердными по своей природе, то и от частного человека требовалось в определенные моменты проявлять милосердие, как это доказывает исповедальная формула. Та же идея, хотя и в менее пылком и экстатическом выражении, содержится в древнейших записях греческой религии: "Даже боги тронуты жалостью... они отвращают людей от гнева жертвоприношениями, возлияниями и кроткими молитвами, когда человек согрешил и преступил против них. Ведь молитвы - дочери великого бога... и если человек оказывает им честь, когда они приходят к нему, они приносят ему великие блага и слышат его, когда он молится". Это гомеровское изречение в великой речи Феникса ^{160.1} - голос высокой и цивилизованной религии; идея вдохновляет древние культы Зевса $\mu\epsilon\lambda\acute{\iota}\chi\iota\omicron\varsigma$ и $\acute{\iota}\kappa\acute{\epsilon}\sigma\iota\omicron\varsigma$.

Вавилонская концепция божественного милосердия породила интересную фразу, которая в качестве квазилитургической формулы прилагается ко многим ведущим богам и богиням - "пробудитель мертвых", "ты, воскрешающий мертвых": фраза, которая, как ошибочно полагают, относится к реальному воскрешению мертвых. ^{160.2} различные контексты подтверждают ее реальное значение как выражения божественной милости, проявленной в восстановлении здоровья больных, в спасении людей от руки смерти. Эллинская религиозная лексика не дает параллелей ни этой формуле, ни титулу Энлиля - "Владыка дыхания жизни Шумера"; ^{160.3} ни титулу Бэла, "Владыка жизни земли". ^{160.4} В некоторых отрывках вавилонской литературы мы замечаем проблески идеи о том, что жизнь в ее разнообразных формах на земле - это божественная субстанция, поддерживаемая личным божеством. Иштар описывается как покровительница всего живого, и вся жизнь замирает, когда она спускается в нижние области. ^{160.5} Богиня Эреха, отождествляемая с Иштар, говоря о своих функциях, восклицает: "В месте рождения, в доме порождающей матери, хранительница дома - я". Именно Таммуз, рядом с Иштар, олицетворяет жизнь земли, как это видно из поразительного припева, повторяющегося в его гимне-плаче: "Когда он дремлет, овцы и ягнята тоже дремлют; когда он дремлет, козы и дети тоже дремлют"; ^{161.1} и та же мысль, возможно, вдохновила фразу, которая с сомнением переводится в конце гимна: "На лугах, истинно, истинно, погибает душа жизни". Еще более явным является другой гимн Таммуза, в котором, оплакивая ушедшего бога, они оплакивают всю жизнь на земле: "Плач по травам, они не произрастают; плач по зерну, колосья не произрастают; плач по жилищам, по стадам, стада не приносят больше плода. Плач о погибающих супругах, о погибающих детях; темноголовый народ не создает более".

Во всем этом мы видим отражение пантеистического чувства, которое связывает живой мир и личную божественную силу в мистическом сочувствии. Идея божественности, имманентной живой природе, несовместима с жестко очерченной антропоморфной религией; поэтому мы почти не находим ее в ранней религии Эллады. Зевс называется отцом людей и богов, но скорее в благоговейном, нежели в буквальном творческом смысле: нет и следа идеи о том, что божественная сила имманентна жизни или душе человека, пока мы не дойдем до более позднего периода философских спекуляций и орфизма. Лишь местами за антропоморфизмом в эллинском мифе или культе проглядывает более смутная мысль о рассеянной и имманентной божественности; она не раз проявляется в мифе и культе Деметры, чей гнев и печаль из-за потери дочери вызывают сочувственное исчезновение урожая и плодов земли; она воплощена в аттическом культе Деметры $\chi\lambda\acute{o}\eta$ на Акрополе, ^{161.2}, название которого выражает имманентность в зелени животворящей силы богини. Древний

фольклор Греции и некоторые культовые записи первобытных деревенских общин обнаруживают фигуры, которые слабо напоминают черты Таммуза, Эвностоса из Танагры, Скифроса из Тегеи, которые могут принадлежать, как и Линос, к той группе героев урожая и жатвы, которые умирают и оплакиваются осенью года, и чья жизнь сочувственно связана с жизнью земли. Но мы находим этот тип персонажа и в других частях Европы, и есть все основания полагать, что западные берега Средиземноморья не были затронуты мифом и служением Таммузу во втором тысячелетии до нашей эры.

Таким образом, факты свидетельствуют о том, что беременная идея божества как источника жизни была более заметной и более четко выраженной в вавилонской, чем в эллинской религии.

ГЛАВА IX.

Чистота как божественный атрибут.

Далее мы можем рассмотреть атрибут чистоты как божественную характеристику, чтобы понять, сильно ли в этом отношении Восток отличается от Запада. Что касается ритуального права, то все религии старого мира сходятся в требовании ритуальной чистоты: поклоняющийся божествам должен быть свободен от физической порчи и нечистоты: эта идея настолько всемирна и так глубоко укоренилась в первобытной мысли, что само ее наличие не может служить доказательством взаимозависимости любых религий в исторический период. Из этого ритуального закона естественным образом возникает концепция "чистых богов", божеств, которые сами считаются чистыми, потому что настаивают на чистоте своих поклонников. В одном из текстов заклинаний Мардук назван "очистителем", что указывает на его способность изгонять злого демона болезни с помощью очистительных процессов.^{163.1} Правила катарсиса, предписанные ритуальным законом, будут отличаться в зависимости от инстинктов и предрассудков разных обществ. Но вавилонское служение требовало большего, чем просто ритуальная чистота; например, во фрагменте поразительного текста, опубликованного Деличем, мы находим следующее предписание: "В очах Бога твоего ты должен быть чист сердцем, ибо таково различие Божества" ^{163.2}.

Что касается морального и духовного смысла чистоты, того смысла, в котором мы говорим о "чистоте сердца", то мы, естественно, должны включать в него чистоту в отношении сексуальных удовольствий. Но, применяя этот критерий к месопотамской религии, мы сталкиваемся с необычайной трудностью. Во-первых, мифология поразительно чиста в нашем современном понимании этого слова, насколько нам удалось собрать материал. В этом отношении она совпадает с гебраистской и заметно отличается от эллинской; боги живут в моногамном браке со своими соответствующими богинями, и мы пока не нашли ни одной развратной истории об их интригах. Возможно, вавилонское воображение сдерживалось строгостью и благоговением, которые не контролировали более безрассудный и легкий дух эллина; а может быть, жреческие и царские писцы, которым мы обязаны всей дошедшей до нас вавилонской религиозной литературой, намеренно исключали любой элемент разнузданности, который они могли обнаружить в низшем фольклоре. Но есть одно любопытное исключение. В эпосе о Гильгамеше герой отвергает любовь Иштар и насмехается над ее жестокими похождениями, приводя длинный список ее любовников, которых она погубила: один из них - Таммуз, "супруг юности твоей", на которого "ты каждый год накладывала беду": Затем он упоминает других ее любовников,

пострадавших от ее рук - необычный список: птица, лев, конь, пастух стада, какой-то вавилонский Парис или Анхис, с которым Иштар обращалась так же, как Артемида с Актайоном. Надо полагать, эти аллюзии взяты из вавилонского фольклора, от которого ничего больше не сохранилось, о любовных похождениях богини. Поэтому современные рассказы склонны приписывать Иштар развратный характер, как богине бурных и беззаконных страстей, и связывать с этим аспектом ее образа учреждение в ее храме в Эрехе службы священных проституток, подтвержденное некоторыми клинописными текстами. Сравнивая ритуалы Востока и Запада, я буду уделять некоторое внимание этой феноменальной практике. Но этот взгляд на Иштар полностью противоречит тому, что представлено о ней в гимнах и литургиях. Некоторые гимны Иштар не только необычайно благородны и духовны по тону, превосходя большинство величайших произведений вавилонской религиозной поэзии, но и некоторые фразы особо возвышают ее как богиню-девственницу. В одном из причитаний мы читаем: "Дева, дева, в храме богатства моего я"^(165.1) "Дух-дева, слава небес: дева Иштар, слава небес"^{165.2} В псалме Нане, одном из побочных имен Иштар, она названа "Девой-богиней небес";^{165.3} В другом псалме она говорит о себе: "Чистая сердцем, без страха была я"^{165.4} Этот ее девственный характер должен рассматриваться как закрепленный подобными эпитетами и фразами, примеров которых, несомненно, можно найти еще больше. Поэтому фразу, относящуюся к ней в Эпосе о Гильгамеше,^(165.5) "Кадисти Илани", не следует переводить так, как перевел бы ее Дхорме,^(165.6) "куртизанка богов", только на том основании, что это же слово применяется к ее храму-арлотам: ведь слово правильно означает "чистая" от пятен, следовательно, "святая",^{165.7} и в этом последнем смысле оно может быть применено к ее посвященным, несмотря на их служение, которое кажется нам нечистым: то же самое слово "Кедеш" используется для служителей того же ритуала в Финикии и Сирии. Это кажущееся противоречие в концепции характера Иштар иногда объясняют^{166.1} предположением, что на самом деле она представляла собой сочетание двух разных богинь, сладострастной и женоподобной богини Эрехе и чистой и воинственной ассирийской богини Ниневи. Но на самом деле здесь нет никакого противоречия, поскольку в вавилонской религиозной и литургической литературе низший образ Иштар вообще не представлен. Ей всегда поклоняются как чистой и святой; разврату фольклора, если таковой был в моде, не позволялось вторгаться в храмовое богослужение. Поэтому Иштар не является исключением из правила, согласно которому чистота, даже в нашем понимании, является преобладающей характеристикой вавилонской божественности, как и гебраистской.

Но теперь наш интерес вызывает другое явление: будучи богиней-девственницей, она иногда обращается к нам как мать. В надписи Саргона (722-705 гг. до н. э.) она описывается как "Владычица небесной короны, Мать богов";^{166.2} а в некоторых древних гимнах, которые уже цитировались, она говорит о себе в одно время как о матери, а в другое - как о служанке: "Мать, знающая плач" и "Я - Дева-Богиня".^{166.3} Аналогично, в гимне Нане она называется в одном месте "Девой-Богиней Небес", в другом - "Матерью верных грудей". "Другая богиня, Бау, которая в высшей степени является матерью или женой-богиней, супругой Нингирсу или Ниниба, характеризуется в гимне последнему богу как "супруга твоя, служанка, госпожа Ниппура"^(166.5).

Из этих фраз, таким образом, вытекает представление о девственнице-матери. Только мы не должны заходить слишком далеко или вообще предполагать, что она выкристаллизовалась в догму. Для экстатического вавилонского воображения характерно то, что в обмороке восторга интеллект уже не сдерживает противоречий, а мистический энтузиазм примиряет

противоположные идеи как слитые в одной божественной личности. Таким образом, даже божество, естественно и правильно мужское, может быть мистически обращено как Отец-Мать, ибо поклоняющийся жаждет, чтобы божество было для него всем во всем. Материнство - естественная функция и интерес богини; поэтому вавилонянин обращался к своей богине как к матери, даже как к матери богов, не думая ни о божественном потомстве, ни о буквальной генеалогии или теогонии. Девственность также прекрасна и является источником божественной силы и добродетели. Поэтому мать Бау может радоваться тому, что к ней иногда обращаются как к служанке. Что касается Иштар, то она изначально, возможно, была служанкой, в том смысле, что ни один бог не входил в круг ее поклонения; и эта идея определила раннее духовное представление о ней. Но как великая богиня она должна проявить свою силу в распространении жизни; поэтому в молитвах и мольбах она должна быть признана матерью; обожатель желает наделить ее достоинствами обоих состояний, вероятно, не догматизируя и не чувствуя противоречия. Это объяснение кажется более вероятным, если учесть психологический склад вавилонской поэзии, ее часто бессвязный восторг, чем другое очевидное объяснение, что девственница Иштар во многих местах присвоила себе культ богини-матери, хотя это вполне могло произойти.

Что касается других политеистических семитских рас, мы можем предположить, что те же религиозные идеи относительно ритуальной чистоты были в моде; но наши скудные записи не позволяют нам определить, были ли они подкреплены духовным значением и насколько.^{168.1} Но мы можем проследить через Малую Азию двойное понятие матери и девственницы в личности богинь; хотя трудно решить, совпадали ли они когда-либо и с какой степенью определенности в одном и том же персонаже. Астарта, должно быть, в целом представлялась как богиня-мать, и она часто появляется как женская супруга Ваала; поэтому ее эллинский эквивалент часто называют Афродитой; но в другом аспекте ее поклонения она, должно быть, представлялась девственной, поскольку ее также часто отождествляют с Артемидой, как и аналогичную богиню Анат на Кипре отождествляли с Афиной.^{168.2} Богиня Атаргатис из Иераполя, описанная Лукианом, очевидно, была богиней-матерью, имевшей, по его словам, заметное сходство с Реей, и помещалась в храме рядом со своим мужем, Бэлом или Зевсом. Среди сабейских надписей Южной Аравии мы находим посвящение некоторых родителей от имени своих детей богине Умм-Аттар, имя которой означает "Мать-Аттар" (или "Мать Астарта")^{168.3}; а поздние записи, слишком поздние, чтобы служить свидетельством раннего периода, который мы рассматриваем, говорят о девственнице-матери среди арабов.^{168.4} Наконец, самые ранние карфагенские надписи фиксируют культ великой богини Танит, к которой обычно обращались как к "Госпоже Танит, лику Ваала", а в одном посвящении ее называли "Великой Матерью"^{168.5} Если она та же самая, что и божество, которое Августин описывает как *Virgo Caelestis*, Небесную Деву,^{169.1} тогда либо двойное понятие было мистически объединено в одном и том же персонаже, либо карфагенской богине поклонялись в разное время и в разные сезоны то как матери, то как служанке. Но свидетельства весьма неопределенны, и мы не должны слишком поспешно объединять записи разных эпох.

Рассматривая несемитские расы Малой Азии, мы отметили монументальные свидетельства поклонения хеттов богине-матери, которая вместе со своим сыном изображена в процессии на рельефах в Богаз-Кеуи. Возможно, именно она изображена на хеттском вотивном рельефе в виде крупной сидящей женщины с ребенком на коленях,^(169.2) тип которой греки называли бы *κοιροτρόφος*. Ее имя, возможно, было Умма; ведь это божественное слово теперь дается нам среди имен хеттских божеств в недавно обнаруженных клинописных текстах, которые были опубликованы и интерпретированы профессором Сайсом в журнале *Королевского азиатского общества*.^{169.3} Там он связывает это слово с ассирийским *Umma* = *Mother* и

считает эту хеттскую богиню прародительницей как по имени, так и по характеру каппадокийской богини Мā, известной в Комане в более поздний период. Имя Мā обозначает "мать", и все же эллины отождествляли эту богиню не только с великой матерью Кибелой, но и с Артемидой. Я полагаю, что внешним стимулом к этой последней ассимиляции была изоляция Ма в ее культе, в который не входил ни один бог. На основании этих поздних свидетельств слишком опасно делать вывод о раннехеттской девственнице-матери, тем более что процессионный рельеф в Богаз-Кеуи, похоже, представляет нам ἱερός ὕμνος, торжественный союз бога и богини. Что касается великой богини побережья Малой Азии, то несколько поспешно заключили, что здесь и там ее культ включал мистическую идею девственницы-матери. У нас есть только некоторые свидетельства позднего периода, и в любом случае было бы смелым прыжком утверждать, что они относятся ко второму тысячелетию. Но эти свидетельства слабы. Я уже критиковал его в другом месте, и я находил и продолжаю находить его очень слабым.^{170.1} Я не смог обнаружить никакого ясного осознания этой идеи в культе и культовых легендах Кибелы: мы не должны строить много на пессинунтской истории, которую Арнобий дает нам относительно ее сопротивления любви Зевса, так как, конечно, общая легенда о Кибеле и Аттисе несовместима с каким-либо догматом о девственности богини, и она никогда не называлась Παρθένος в культе. Скорее, она была богиней-матерью, с которой сам поклоняющийся в мистическом ритуале мог соединиться в телесном единстве.^{170.2}

Если поискать в других частях азиатско-малоазиатского побережья, то ни в доисторический, ни в более поздний период до христианства не удастся четко проследить искомое понятие. Я не могу найти Лето-Артемиду, богиню, которая была одновременно и девственницей, и матерью. На Крите мы обнаруживаем великую богиню-мать и девственницу, Ἀφεία или Бритомартис, "Сладкую Деву". Что доисторические или более поздние критяне мистически объединили эти два понятия в одной личности, мы не знаем. Изучая легенды и ритуалы ранней Эллады, обычно не имеющие даты, мы знаем, что богиня, которой поклонялись как Деве в одной местности, могла поклоняться как Матери в другой; или одной и той же богине в разное время года могли поклоняться то под одним, то под другим аспектом. Гера из Аргоса ежегодно обновляет свою божественность, купаясь в определенном ручье. Коре, юная богиня земли, вероятно, была ранней эманацией Деметры. Насколько сильной в доэллинистические времена была привлекательность девственного аспекта некоторых богинь, показывает древность и стойкость догмы о девственности Артемиды и Афины. И все же последняя называлась Μητήρ в Элисе^{171.1}. Но было бы очень опрометчиво заявлять, что в старой Греции наконец-то найдена Дева-Мать. У Афины нет потомства; нет ни потери, ни чудесного сохранения ее девственности. Только элейские женщины, желая стать матерями, молят богиню-деву о потомстве и подкрепляют свою молитву обращением к Афине таким мощным заклинательным словом, как "мать". Было бы неверным толкованием метода древней иератической речи полагать, что Афина Μητήρ мистически представлялась себе одновременно Девой и Матерью.^{171.2}

Ритуальная ценность чистоты, вероятно, была постулатом религиозного чувства ранней Эллады, хотя Гомер дает нам лишь слабые отблески этой идеи. Φοῖβος был старым культовым титулом Аполлона, и его корневое значение вполне могло означать "Чистый". Мы слышим о Хагне, "чистой богине", вероятно, благоговейном имени Коре в мессенской Андании:^{172.1} а на вершине холма над аркадским Паллантионом Павсаний описывает культ безымянной группы божеств, называемых οἱ καθαροὶ θεοί,^{172.2} культ, который, согласно его рассказу о нем, кажется, восходит к очень древним временам. Вопрос о чистоте греческого ритуала можно оставить для более позднего этапа нашего сравнительного исследования. Здесь я лишь отмечаю тот факт, что греческое богослужение, как раннее, так и позднее,

находилось в явном антагонизме в этом отношении с греческой мифологией: первое было в целом торжественным и прекрасным, второе же часто было необычайно нечистым. На самом деле, как во фригийском, так и в эллинском народном воображении мы обнаруживаем необычайную жилку грубости, которая, кажется, резко отличает эти арийские народы от месопотамцев и, насколько мы можем судить, от других семитов.

ГЛАВА X.

Концепция божественной силы и Древние космогонии.

Мы можем с пользой сравнить восточные и западные народы по их соответствующим представлениям о божественной силе. Внимательно изучая вавилонские гимны и литургии, мы не можем сказать, что идея божественного всемогущества когда-либо была гарантированной догмой, ярко представленной разуму и четко выраженной. Каждый конкретный гимн может настолько превозносить силу конкретного божества, к которому он обращен, что в экстазе молитвы и поклонения поклоняющийся может говорить так, словно верит, что он или она властны над всем сущим на небе и на земле. Но эта вера была временной и иллюзорной. Власть божества в народном вероучении, да и в иератической системе, была связана с его храмом и алтарем. Когда Санхериб разрушил Вавилон и храмы, "боги должны были улететь, как птицы на небо". В вавилонском эпосе сами божества сильно встревожены потопом. В одном из плаксивых гимнов Иштар оплакивает свое собственное поражение в разрушенном городе, где она "как беспомощная чужестранка на своих улицах"^{173.1} Вероятно, народные верования Вавилона в этом отношении совпадали с верованиями всех других народов, исповедующих тот же тип религии; ведь народный религиозный ум не способен полностью осознать или логически применить идею божественного всемогущества. Но в вавилонской системе, по крайней мере, ясно, что высшие божества, действующие как группа, сильнее любого другого чужеродного принципа во Вселенной, начиная с того периода, когда Мардук, или первоначально, возможно, Ниниб, одержал победу над Тиамитом.^{174.1} Злая сила, воплощенная в демонах, остается действительно активной и сильной, и значительная часть божественной деятельности посвящена борьбе с ними. И демоны - впечатляющие существа, часто выдающие себя за аморальный принцип, но они не принимают на себя величие Ахримана и не поднимаются до его положения как соратники верховного бога. Таким образом, вавилонская теология избегает дуализма заратуштрийской; бог всегда может изгнать и одолеть демона, если человек, пораженный демоном, раскается и вернется к общению со своим божеством через покаяние и исповедь.

Кроме того, древние документы показывают вавилонские божества как вершителей судеб. Царь Неригласар называет Мардука "вершителем судеб"^{174.2}, и мы часто встречаем упоминания о том, что боги вершат судьбы на ежегодном собрании. Писец Небо является составителем и хранителем "Книги судеб" Неба, и эта книга называется "скрижалями, которые нельзя изменить, которые определяют границы (или цикл) Неба и Земли"^{174.3} Судьба не олицетворяется и не возвеличивается в трансцендентную космическую силу, властвующую над богами и формирующую их волю.

Как другие религии политеистической Малой Азии относились к этим вопросам, неизвестно; и сравнение здесь, как и во многих других пунктах, должно быть непосредственным между Месопотамией и Элладой. Многое, что только что было сказано о первой, можно утверждать и о второй в этом отношении. В Гомере главенство, даже всемогущество Зевса иногда

выражается как догма, и мы должны верить, что это божество поднялось на эту главенствующую позицию до гомеровского периода, по крайней мере, среди прогрессивных племен;^{175.1} и во всей систематизированной теологии Греции его суверенитет поддерживался более последовательно, чем, из-за смещения власти городов, у Мардука, Бела или Энлиля в шумеро-вавилонской системе. Вероятно, высокая идея божественного всемогущества была так же смутно и слабо осознана среднестатистическим первобытным эллином, как, как у нас есть основания подозревать, и среднестатистическим вавилонянином. Кроме того, поскольку Эллада была гораздо менее централизованной, чем Вавилония, эффективность местного или деревенского бога, богини или даймона могла часто превосходить влияние Зевса. Но, по крайней мере, у нас нет эллинских свидетельств столь узкой теории, как то, что власть божества зависела от его храма или изображения, или даже от жертвоприношения.

Часто популярно и легкомысленно утверждается, что эллинские божества были подчинены силе, называемой судьбой. Это поверхностное суждение, основанное на неверном толковании нескольких фраз Гомера; мы можем быть уверены, что коренной эллин был неспособен на столь мрачную абстракцию, которая истощила бы жизненную силу личного политеизма, и которая проявляется в силе только в последние периоды религиозного упадка. Если бы это действительно был коренной принцип эллинской религии, он бы сильно отличал ее от месопотамской.

Сравнивая таким образом две религии по их соответствующим представлениям о божественной силе, мы отмечаем два поразительных явления в восточном мире. Месопотамские боги - маги, и часть их работы осуществляется с помощью магии. Мардук и Эа, мудрое божество Эриду, служат изгоняющими демонов от имени других богов.^{176.1} В панегирике, посвященном первому, встречается странная фраза: "Плевок жизни - твой",^{176.2} которая, вероятно, намекает на хорошо известные магические свойства слюны. Эриду, дом Эа, был также первоначальной родиной халдейской магии. Когда в ранней космической борьбе между силами света и тьмы Тиамат, мать и царица последней, выбирает своего чемпиона Цингу в качестве лидера, она провозглашает: "Я произнесла твою магическую формулу, в собрании богов я сделала тебя великим." В магии велика сила произнесенного слова, λόγος; и Слово, действенная сила которого возникла в области магии, было возведено, как мы хорошо знаем, высшей религией до великого космического божественного агентства, иногда персонифицированного. Так было и в ранней вавилонской религии. Божество действует и управляет порядком в мире с помощью божественного Слова. Во многих шумерских гимнах подчеркивается его квазиличная сила, или "мана", и часто его ужасное и разрушительное действие; в одном из них, как мы видели, богиня Нана отождествляется со Словом Энлиля.^{176.4} В большом гимне Сину^{176.5} мощь его Слова прославляется в стихах, напоминающих фразу псалмопевца: "Глас Господа могуч в действии". Слово Бел-Мардука, как говорят, сильнее любого экзорциста или прорицателя, и является темой специального гимна.^{177.1} В другом стихе оно описывается как "сеть величия, охватывающая небо и землю". Слово Мардука сотрясает море,^{177.2} как древнееврейский поэт заявляет, что "голос Господа сотрясает кедровые деревья". "Дух Слова - Энлиль... Слово, застывшее в небесах над головой... пророка нет у него, мага нет у него"^{177.3} - то есть ни пророк не может полностью истолковать, ни маг не может управлять Словом. Самое мощное слово - это имя божества, а частичный апофеоз самого имени - странный религиозный феномен, который также зародился в области магии и сыграл важную роль в египетской, иудейской, христианской и других высоких религиях.^{177.4} Он также появляется в месопотамской религии. В гимне Энлилю мы находим фразу: "При имени твоём, сотворившем мир, затихли

небеса"^{177.5}. В вавилонской поэме творения первозданное состояние Хаоса описывается так: "Ни один бог еще не был создан, ни одно имя еще не было названо, ни одна судьба не была определена."^{177.6} Боги называют пятьдесят имен Ниниба, и имя пятидесяти становится для него священным, так что даже во времена Гудеа храм был посвящен числу пятьдесят.^{177.7}

Итак, в рассмотренных выше аспектах самый ранний аспект греческой религии, который дошел до нас, представляет собой поразительный контраст. Отношения между магией и религией заметно отличаются.^{178.1} Магия, несомненно, оказывала такое же влияние на раннюю Грецию, как и на большинство обществ на определенном этапе развития культуры. Мы можем сделать вывод об этом на основании тех проблесков, которые открывают нам Гомер и некоторые древние мифы, такие как история Салмонея, а также на основании свидетельств о ее практике в более поздней Греции, а поскольку подобные явления не возникают внезапно, мы можем с уверенностью полагать, что они были частью древней традиции, всегда жившей в народе. Но в то время как вавилонская магия громко заявляет о себе в великой религиозной литературе и высшем храмовом ритуале, греческая магия едва упоминается в древней литературе Греции, не играет никакой роли в гимнах и лишь с трудом обнаруживается как скрытая в высшем ритуале. Опять же, вавилонская магия по сути своей демоническая; но у нас нет никаких свидетельств того, что догомеровский грек был одержим демонами или что демонология и экзорцизм были ведущими факторами его сознания и практики: самая ранняя мифология не предполагает, что он привычно вменял свои физические или моральные расстройства демонам, и не передает никаких намеков на существование в раннем обществе этого ужасного чиновника, колдуна, или института суда над ведьмами.

Если бы греческая религия и мифология не были глубоко пропитаны вавилонским влиянием, нам было бы трудно объяснить это существенное различие.

На те же размышления нас наталкивает и тот факт, что Λόγος или Божественное Слово, воспринимаемое как космическая сила, не играет никакой роли в самом раннем эллинском богословии, о котором нам известно (мы не рассматриваем здесь более позднюю историю этого понятия): мы также не можем найти в раннем греческом периоде имени Бога, возвышенного до положения божественной творческой силы; хотя, как я показал в другом месте, ранний эллин, как и более поздний, был полностью чувствителен к магико-божественной действенности имен.^{179.1}

Мы также можем почерпнуть кое-что для нашей цели из сравнения космогоний или космических мифов Востока и Запада. Из них только вавилонские и гебраистские могут претендовать на большую древность. То, что сообщается о финикийских верованиях относительно этих вопросов, относится к позднейшим авторитетам: Евсевий цитирует Санхуниатона или Филона Библия, и это слишком сильно пронизано поздними элементами, чтобы быть полезным здесь. Что касается эллинской теории происхождения мира и человека, то, отбросив несколько разрозненных намеков в гомеровских поэмах, мы имеем Гесиода в качестве первого и недостаточного свидетеля. Если мы можем обнаружить вавилонское влияние в гесиодовской системе, мы не должны поспешно заключать, что оно было широко распространено уже во втором тысячелетии: с другой стороны, если Гесиод, кажется, избежал его, гораздо менее вероятно, что оно было сильно на протоэллинах.

Для ранней вавилонской космогонии главным свидетельством является эпическая поэма о сотворении мира, сохранившаяся на табличках, найденных в библиотеке царя Ассурбанипала, которая проясняет и в основном подтверждает фрагменты истории, приведенной Беросом в третьем веке до нашей эры. Таким образом, самая ранняя запись

относится к седьмому веку, но ассириологи дают основания полагать, что эпос, переписанный для Ассурбанипала, относится к периоду, начиная с 2000 года до н. э., поскольку часть его соответствует древнему вавилонскому гимну, который был обнаружен.^{179.2} Таким образом, документ достаточно древний для целей нашего сравнения. Он хорошо известен по различным публикациям, и его удобно читать в подробном изложении Кинга в его справочнике по вавилонской религии.^{180.1}

При внимательном рассмотрении наиболее значимых черт этой космогонии мы поражаемся ее почти полной непохожести на все, что мы можем обнаружить или предположить в ранней эллинской мысли. Правда, вавилонская теория начинается с догмы о том, что самым ранним космическим фактом была стихия воды. Апсу и Тиамат - первые силы в неупорядоченной вселенной, и, похоже, это личные формы верхних и нижних вод, пресных и соленых. Параллельную мысль мы находим у Гомера, который говорит об Океаносе как об "источнике всего сущего"^{180.2}, включая даже богов. Но ценность такого параллелизма невелика, поскольку смутная теория водного происхождения сотворенных вещей широко распространена в мифах отдаленных народов, например, североамериканских индейцев, ацтеков, ведических ариев, и есть проблеск ее в древних норвежских языках.^{180.3} Из столь незначительного совпадения нельзя сделать никаких выводов. Если мы и знаем что-то о космогонии догомеровского общества, то знаем это от Гесиода, поскольку сам Гомер не проявляет никакого интереса и не делает никаких откровений на эту тему. С некоторыми оговорками и после тщательной критики мы можем рассматривать некоторые части гесиодовских высказываний как отражение мысли эпохи, предшествовавшей гомеровской. Поэтому в настоящее время имеет определенную ценность наблюдение за тем, как мало характерно вавилонских спекуляций появляется в гесиодовской "Теогонии" или *"Трудах и днях"*. Обе системы согласуются друг с другом и, можно сказать, со всеми теогониями и религиозными космогониями, в рассмотрении первобытных творческих сил как личных сил, которые действуют либо методом полового порождения, либо через механические процессы создания: первый из этих методов, который, хотя и мифический по форме, имеет большее сходство с органической наукой, преобладает над другим в гесиодовском повествовании. Но личные силы в двух системах различны. В вавилонской величайшей из первобытных династий является Тиамат, море, мать богов, а также всех чудовищ: в гесиодовской - Гея, мать-земля, которая вообще не фигурирует в восточной космогонии, но претендует на это положение в эллинской благодаря своему глубокому влиянию на древнюю религию. Мы также отмечаем, что вавилонское море - это определенно зло, исконный враг богов света, что чуждо обычной эллинской мысли. Опять же, вавилонское создание упорядоченного космоса - результат великой борьбы между Мардуком и Тиаматом, силой света и владыкой хаоса: ему предшествуют ненависть и ужас. В эллинском рассказе порождение небес, гор, моря и ранней династии титанов происходит мирно и стимулируется силой любви, Эросом, который имеет своего очевидного двойника в Каме или принципе желания в космогоническом гимне Риг-Веды, но не упоминается вавилонским поэтом. (Нас также не волнует, что этот Эрос является постгомеровским по отношению к литературной традиции: мы можем предположить, что он был догомеровской силой в Беотии). Опять же, когда мы переходим к теомехании у Гесиода, как событие она вообще не имеет космогонического значения: это просто династическая борьба между старшими и младшими божествами, и миф действительно мог частично возникнуть из религиозной истории смены культов, соответствующей смене населения: Титаны не являются более представителями зла или низшего порядка вещей, чем олимпийские божества; и космическое творение, насколько Гесиод вообще относится к нему, кажется законченным до начала борьбы. С другой стороны, после того как Мардук уничтожил Тиамат, он строит свой космос из ее конечностей, а затем распределяет их по различным местам между великими богами, своими

соратниками. Таким образом, борьба бога с принципом беспорядка имеет космическое значение, которое не выражено в "Титаномахии". Любопытная концепция, согласно которой вселенная была спрессована из расчлененных конечностей божественного персонажа, напоминающая нам о ведийской истории о великане Пурусе^{182.1} и норвежской легенде о Ймире, не находит четкого отражения в эллинской мифологии: ведь гесиодовский миф о формах и ростах, возникающих из крови изувеченного Ураноса, не имеет реальной параллели. И есть еще одна черта в вавилонской теории мирового конфликта, которая отличает ее от эллинских мифов о Титаномахии или Гигантомахии; иногда он рассматривался не как единичное событие, с которым покончено раз и навсегда, а как борьба, которая может повторяться в определенные периоды.^{182.2} С другой стороны, повествование Гесиода об угнетении детей Геи Ураносом и возмущении Кроноса имеет параллели в легендах маори и дикарей,^{182.3} но не имеет параллелей в месопотамских, насколько нам известно на сегодняшний день.

В другом вавилонском мифологическом тексте из библиотеки Ассурбанипала говорится о другой битве Мардука с Лаббу, чудовищем мужского пола, представляемым в основном в виде огромной змеи; Мардук описывается как спустившийся на битву в облаках и молниях:^{183.1} легенда не имеет очевидного значения для космогонии, поскольку помещает это событие после сотворения мира, людей и городов. Но для нас она интересна тем, что может послужить прототипом для легенды о борьбе Зевса с Тифой, которая известна Гомеру и которую он помещает в страну аримоев, рассматриваемую многими древними толкователями, включая Пиндара, как Киликию.^{183.2} Итак, история этого конфликта в теогонии Гесиода не связана ни с Титаномахией, ни с Гигантомахией, ни с каким-либо другим известным эллинским мифом; она также не происходит, как легенда об Аполлоне и Пифоне, от подлинной эллинской культовой истории. Она имеет чуждый воздух и характер. Тифой в целом воспринимается как чудовищный дракон, но один из его голосов - львиный, другой - бычий. Сходство этого рассказа с только что упомянутым вавилонским поразительно, и оно становится еще более заметным, если сравнить некоторые вавилонские цилиндры, на которых Мардук изображен в бою с чудовищем, иногда змеинового вида, иногда с телом льва или быка.^{183.3} Легенда о Тифее также в основном относится к берегам Малой Азии, и если Киликия действительно была той страной, откуда она стала известна гомеровским грекам, то немаловажным фактом является то, что именно этот уголок побережья Малой Азии в XIV веке до н. э. попал в руки самых первых ассирийских завоевателей; а именно такие мифы распространяются быстро и далеко.

Если гипотеза об ассирийском происхождении здесь обоснована, то многие сочтут ее еще более обоснованной в отношении истории о наводнении в Деукалионе. Некоторые детали в ней, несомненно, напоминают нам вавилонский миф о потопе; а поскольку этот миф был далеко распространен в Малой Азии, ему было довольно легко перебраться через Эгейское море и затронуть Элладу. Но если это и произошло, у нас нет никаких признаков того, что он достиг эллинов в ранний период, о котором мы здесь говорим, поскольку Гесиод - наш самый ранний авторитет для него.

Последняя тема, представляющая большой интерес в космогонической теории древней Вавилонии, - это сотворение человека. Согласно Беросу, этот судьбоносный акт был приписан Бэлу, который после победы над Хаосом повелел одному из богов отрубить ему голову и создать людей и животных из земли, смешанной с его собственной кровью, и эта история частично подтверждается старым клинописным текстом, относящимся к началу второго тысячелетия.^{184.1} Эта интересная теория не была общепринятой, поскольку другой,

независимый текст приписывает создание человека Мардуку и богине по имени Аруру, просто как механический акт силы.^{184.2} Идея, подразумеваемая в первом рассказе, о кровном родстве человека с богом, обладает большим потенциалом для религиозной метафизики, и подобное понятие, развитое в высокую духовную доктрину, можно найти в более поздней орфической загадке Загреуса. Но в подлинно эллинской мысли и литературе от него не осталось и следа. У нас нет доказанной ранней греческой версии происхождения человека: только в *"Трудах и днях"* нам говорят, что бессмертные или Зевс создали людей пяти эпох, третьего поколения, из ясеня: возможно, история о Прометее, сформировавшем их из глины, была известна Гесиоду, как свидетельствует Лактанций Плацид;^{185.1} в любом случае мы можем судить о его большой древности, учитывая его широкую популярность в более поздний период и его появление в другом первобытном фольклоре. Но в *ἱερός λόγος* Месопотамии ничего подобного пока не найдено.

В целом можно сказать, что гесиодовская космогония не имеет существенного сходства с вавилонской, и этот негативный факт свидетельствует против теории месопотамского влияния на догомеровскую Элладу.

Как божественная космогония подразумевает некую органическую теорию Вселенной, так и политеизм, пытавшийся строить подобные рассуждения, сталкивался с проблемой поиска некоего принципа порядка, с помощью которого он мог бы регулировать отношения различных божеств друг с другом. Такие попытки мы находим в месопотамской религии. Одни божества связаны с другими, Мардук с Эа, Небо с Мардуком, хотя такие божественные отношения менее ясны и менее настойчивы, чем в эллинской теологии; группировка божеств меняется в зависимости от политических перипетий народов и городов. Временами мы можем заметить тенденцию к использованию триады в качестве объединяющего принципа, давая нам такие триединства, как Ану, Бел, Эа, или Син, Шамаш, Адад;^{185.2} у нас есть проблески тринитарного культа в раннем Карфагене,^{185.3} и небольшие указания на него в минойско-микенском ритуале столбов.^{185.4} Но я не могу найти ничего, что позволило бы предположить, что среди культурных или некультурных семитов она когда-либо в древности была мощной и конструктивной идеей, способной породить живую догму, которая могла бы захватить народные умы, распространиться и прорасти в соседних землях.^{186.1} Возможно, мы имеем столько же прав считать число семь принципом группировки в вавилонском политеизме, по крайней мере, в более поздний период, когда мы находим группу из семи высших божеств, соответствующих семи планетам.^{186.2} Мы могли бы обнаружить хеттскую троицу Отца, Матери и Сына, если бы сосредоточили свое внимание на рельефах Богаз-Кеуи; но другие хеттские свидетельства, как литературные, так и монументальные, не дают никакого намека на эту идею в качестве рабочей в этой религии. На самом деле, в большинстве политеизмов средиземноморского типа легко обнаружить триединство и легко обмануться на его счет.

Человеческая семья, отраженная в небесах, естественным образом наводит на мысль о божественном трио - Отец, Мать, Ребенок. И это можно найти на малоазийском берегу и в Элладе. Важнее было бы обнаружить поклонение этой триаде в неразрывном союзе, из которого могла бы возникнуть мистическая идея триединого божества. В более древний период по обе стороны Эгейского моря это не прослеживается. Культ Зевса, Семелы и Диониса не принадлежит древней Элладе и редко встречается в любой период; культ Аида-Деметры-Коры иногда встречается в культах сомнительной древности, но обычно матери и дочери поклонялись без мужского божества. Гомеровская триада, на которую так часто ссылаются в обращениях к Зевсу, Афине и Аполлону и которая ввела в заблуждение мистера Гладстона, вызвана, вероятно, требованиями гекзаметра и не гарантирована подлинным

культом. Нельзя доказать, что ни одна божественная триада в Элладе не восходит к самому раннему периоду греческой религии, за исключением, вероятно, триады харитов в Орхомене.^{187.1} У нас есть более поздние свидетельства о триединстве Зевса, Посейдона и Аида, выражающем триаду неба, моря и земли, которую представляет нам природа. Но, вероятно, одна из этих фигур является эманацией самого Зевса; бог неба стал "хтоническим" в очень ранний период.^{187.2} Итак, мы не можем сказать, что самый ранний период эллинской религии демонстрирует тринитарную тенденцию; а если бы это было так, мы не могли бы приписать это раннему месопотамскому влиянию, поскольку идея триединства не появляется в восточной религии с такой силой и мощью, чтобы распространиться далеко.

Что касается искусственной группы из двенадцати олимпийцев, то мы, конечно, были бы склонны связать ее с вавилонскими преданиями, поскольку число двенадцать имело большое значение в астрономической нумерации; вот только божественная группа из двенадцати вообще не встречается в вавилонских религиозных записях. Сложный культ Δώδεκα θεοί также не относится к раннему периоду греческой религии.^{187.3} И до сих пор я не смог обнаружить ничего, что оправдывало бы предположение^{187.4}, что принцип объединения или божественной группировки в раннем средиземноморском политеизме пришел из Вавилона.

Жестко организованный политеизм с одним главным божеством, которому в определенной степени подчинялись все остальные, мог развиваться в монотеизм. И в вавилонской литературе мы можем отметить определенные тенденции, развивающиеся в этом направлении. Одна из табличек содержит надпись, провозглашающую всех верховных богов формами Мардука, Нергала - Мардуком войны, Небо - Мардуком земли.^{188.1} То, что все божества были лишь формами или эманациями Вечного, могло быть эзотерической доктриной некоторых одаренных умов, хотя таким образом было трудно объяснить и деиндивидуализировать мощную самоутверждающуюся личность Иштар, поскольку привлекательный культ богини всегда является сильным препятствием для чистого монотеизма. Тот или иной царь может иногда пожелать возвысить культ определенного бога до монотеистического идеала; такая попытка была серьезно предпринята в Египте и не увенчалась успехом. Возможно, серьезные намерения были у царя Рамманиари III. (811-782 гг. до н. э.), который ввел в Келахе культ Небо, всегда одной из самых духовных фигур Пантеона; отсюда длинная надпись на двух статуях, находящихся сейчас в Британском музее, установленных правителем в честь царя, которая ценна своим этическим значением и еще более интересна своим монотеистическим увещанием в конце: ^(188.2) "О человек, которому еще предстоит родиться, верь в Небо и не верь ни в каких других богов, кроме него". Вот семя, которое могло бы быть развито могущественным пророком в чистый монотеизм. Но экстатический вавилонский поклонник постоянно впадает в противоречие, ведь в предыдущей части этого гимна он называет Нево "возлюбленным Бела, Господом господствующих". Что же тогда община должна думать о Бэле?

В греческой религии зародыши монотеистического мышления были еще слабы и не имели шансов на развитие. Самые ранние эллинские племена уже имели некоторые общие божества, и, по крайней мере, ведущие племена должны были считать Зевса верховным богом. Они также должны были перенять множество местных божеств, которые они находили сильными в своих новых домах, и чей культ не мог быть выкорчеван, даже если бы они этого захотели. Поэтому мы должны представить себе догомеровские общества как сохранившие сложный политеизм, в котором некий принцип божественной иерархии пытался утвердить себя. Гомер, если о нем вообще можно говорить как о проповеднике, несомненно, проповедует главенство Зевса. Насколько эта идея была принята в различных местах культа,

мы не имеем достаточного материала для решения: многое зависит от степени проникновения в них высшей литературы, которая, начиная с Гомера, провозглашала тот же религиозный догмат.^{189.1} В то же время мы можем быть уверены, что во многих местностях сельские жители были больше под чарами какого-нибудь древнего божества места, чем небесного отца арийских эллинов. И хотя его культ был высоко поставлен прогрессивными расами, а его личность властно проникала в сферу природы и человеческого общества, так что высшие мыслители вступили на путь умозрения, ведущего к монотеизму, массы не следовали и не могли следовать за ними, имея, по сути дела, противоположный уклон. Народный политеизм проявлял себя наиболее упорно в отношении божественных личностей; и отчасти из-за священной силы божественных имен различные титулы одного божества иногда порождали различные божественные сущности. Я уже указывал, что искусство способствовало тому же эффекту, умножая идолов. Таким образом, греческий политеизм, начиная с догомеровского периода, как мы можем предположить, и, конечно, после гомеровского периода, имел тенденцию становиться все более политеистическим.

ГЛАВА XI.

Религиозный темперамент восточных и западных народов.

Более интересной и плодотворной почвой для сравнения является та, которая рассматривает внутреннее чувство или психическую эмоцию различных религий, личное эмоциональное отношение человека к божеству. Как я уже отмечал, четкое суждение по этому вопросу возможно только тогда, когда религиозные памятники народа многочисленны, разнообразны и индивидуальны, так что некоторые из них, по крайней мере, могут рассматриваться как выражение индивидуального духа. Даже если священник или ритуал диктуют выражения, благочестивый и часто посещающий их человек может искренне чувствовать то, что ему диктуют. Поэтому мы можем собрать прямые свидетельства о древневавилонском, как и о древнееврейском религиозном нраве и эмоциях; хотя большинство месопотамских документов касаются царского церемониала, который обычно не раскрывает подлинных личных чувств, но в этом случае царские надписи, будь то религиозные повествования, литургии или молитвы, необычайно убедительны как откровения о себе. Кроме того, у нас есть множество частных гимнов покаяния и формул экзорцизма.

С другой стороны, древний западный мир и даже историческая Греция необычайно скудны на такого рода религиозные свидетельства. Мы многое знаем о государственной религии, но у нас очень мало ритуальных формул, публичных или частных молитв. Наши свидетельства - это в основном религиозные изречения высшей поэзии и литературы, а также несколько лирических гимнов, написанных не для уединенного поклонения, а для общего и племенного ритуального служения. Но у нас есть и мифология, и искусство, и общие проявления эллинского духа в других направлениях, которые позволяют нам сделать вывод о религиозной психологии среднего человека в исторические периоды, и если мы обнаружим, что она заметно отличается от восточной, нам будет трудно поверить, что вавилонский дух мог оказать сколько-нибудь сильное влияние на прото-Эллину.

Сочувственное изучение вавилоно-ассирийских документов накладывает отпечаток на некоторые характерные черты месопотамского религиозного духа, некоторые из которых являются общими для других представителей великой семитской расы. В определенном смысле вавилонянина можно описать как "ein Gott-betrunkener Mensch": как человека, одержимого глубочайшим сознанием невыразимого величия Бога, его собственной полной

зависимости и в то же время тесной личной связи между ним и божеством. Экстатическое поклонение, которое мы отмечаем в литургиях, является результатом чисто ментального созерцания, силы воли и убежденности, а не мистического посвящения - в Вавилонии не было таинств - и не оргиастических обрядов, которые могли бы дать физико-психический стимул. Человек, похоже, считал себя иногда сыном, чаще рабом своего собственного божества-покровителя, которое гневается, когда он грешит, и становится благосклонным и посредником от его имени перед другими богами, когда он раскаивается. В частных письмах времен Хаммурапи мы находим приветствие: "Пусть твой бог-покровитель хранит твою голову в порядке". Распространенная формула встречается в заклинаниях: "Я, чей бог такой-то, чья богиня такая-то".^{192.1} В литургии покаяния священник так обращается к кающемуся грешнику: "Раб твой, несущий тяжесть гнева твоего, покрыт пылью, ... отдай его богу, который его создал".^{192.2} С этим можно сравнить некоторые фразы известного покаянного псалма: "О могущественная Владычица мира, Царица человечества.... Его бог и богиня в печали с ним, вызывайте к нему, как голубь, который стонет, я изобилую воздыханиями".^{192.3} Стыдливое раскаяние, слезы и воздыхания, опускание лица - часть ритуала, отвращающего гнев божества: поэтому страх перед богом и смирение являются признанными религиозными добродетелями. Вавилонский Меродах-Баладин в надписи Саргона назван глупцом, "который не боялся имени Господа Владык"^{192.4}, а в другой надписи эта идея оформлена в общую этическую максиму: "Тот, кто не боится своего бога, срублен, как тростник"^(192.5) "Я люблю страх Божий", - говорит Небукаднезар в записи своей жизни^{192.6}.

Такие эмоции и ментальные установки созвучны гебраистским и многим современным религиозным нравам, но совершенно не согласуются со всем, что мы знаем об эллинах. Религиозная привычка эллина поражает нас в сравнении с ним как трезвая, выдержанная, часто доброжелательная, никогда не доходящая до экстаза, но даже - мы можем сказать - уважающая себя. Слезы о грехе, причитания и вздохи, склоненное к земле лицо, припавшее к мостовой тело - все это не входит в его ритуал; гнев Божий ощущался чаще как общее, чем как индивидуальное несчастье, и в любом случае предотвращался не эмоциональными излияниями индивидуального сердца, а ритуальными действиями, торжественными хорами, успокаивающими жертвоприношениями и песнями или специальными пиалами, которые стирали пятно греха. Слезы никогда не упоминаются,^{193.1} разве что косвенно, в вымышленных причитаниях по какому-нибудь погребенному герою, ежегодно и торжественно оплакиваемому, например, Ахиллу. В более ранней эллинской этике мы также не можем найти четкого признания страха и смирения среди религиозных добродетелей,^{193.2} в то время как и то, и другое присутствует в надписях поздних вавилонских царей, даже в тех, которые обнаруживают чудовищный избыток гордости.^{193.3} Эллинский бог мог наказывать надменных и высокоумных, он не любил робких, а скорее умеренных в жизни, тоне и поступках. Таков бог для гражданской религии свободного человека, в то время как вавилонская литургия отражает деспотическое общество. Эллин, например, не пытается завоевать расположение божества, называя себя его рабом. А распространенная фраза, встречающаяся на греческих христианских гробницах, ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ, перешла в христианство из семитских источников.^{193.4} Этот единственный факт, возможно, лучше, чем любой другой, иллюстрирует различия в нравах старых восточных и старых европейских религий; и есть любопытный пример этого в двуязычной греко-финикийской надписи, найденной на Мальте,^{194.1} посвященной посвящению Мелькарта или Геракла Ἀρχηγέτης: финикийцы рекомендуют себя богу как "рабы твои", греки же не используют ни этого, ни какого-либо другого титула раболепной лести. В этой связи следует отметить значение маркировки тела поклоняющегося богу путем клеймения, разрезания или татуировки каким-либо знаком, посвящающим его в рабы или знакомые последователи божества. Эта практика, которая, возможно, была очень древней, хотя свидетельства относятся не ранее шестого века до

нашей эры, была в моде в Сирии, Фригии и в раннем Израиле, и была принята некоторыми христианскими энтузиастами, но доказательств ее существования в Месопотамии пока не обнаружено. По сути, она была неэллинской, но некоторые дионисийские тасои, по-видимому, следовали ей как фракийской традиции.^{194.2}

Фактически, только в самые поздние периоды мы находим в Элладе индивидуальную личную религию, приближающуюся по интенсивности к вавилонской. Более древний культ был скорее общинным и племенным, чем личным; даже домашние боги, такие как Зевс Κτήσιος и Ἑρκείος, боги чулана и кладовой, богиня очага, были общими для домохозяина с ближайшим кругом родственников. Эти культы были отчасти утилитарными, а моральные эмоции, которые они пробуждали, были эмоциями родства: они, по-видимому, не внушали высокой личной и эмоциональной веры и доверия. У среднего эллина более раннего периода также обычно не было представления о личном божестве-покровителе, которое вызвало его к жизни и следило за его судьбой, оберегая, обличая и ходатайствуя за него. Вавилонская фантазия о великом царе, сидящем в младенчестве на коленях у богини и пьющем молоко из ее груди, не нашла бы отклика в религиозном сознании греков.

В Месопотамии и других семитских общинах мода называть ребенка в честь верховного бога или богини была очень распространена - я склонен думать, что чаще, чем в Элладе, хотя в последней стране такие имена, как Деметриос, Аполлотор, Зенон, Диоген, указывают на тот же религиозный импульс; но они, похоже, возникли только в более поздний период. Эллинский язык не допускал, а эллинская мысль не одобрила бы эти мистические божественные имена, которые выражают в священном тексте какое-то качество или действие божества, как, например, в Библии ("Господь даст") и в доисламских надписях Аравии: Или-кариба, "Мой Бог благословил"; Или-азза, "Мой Бог могущественен"; Или-пададжа, "Мой Бог искупил".^{195.1} Такие имена служили заклинаниями для защиты ребенка и служат иллюстрацией тесной личной зависимости человека от бога.

Это иллюстрирует и другая, возможно, древняя, мода семитской религиозной номенклатуры: не только человек часто назывался в честь божества, но и божество могло иногда получать в качестве культового титула имя человека. Единственные известные мне примеры такой практики среди политеистических семитов относятся к позднему периоду и происходят из района Пальмиры: греческие надписи позднеимперской эпохи дают такие любопытные формы, как Θεὸς Ἀμμοῦ, Θεὸς Οὐασεάθου, Θεὸς Ἀμέρου:^{196.1} и эти описательные имена в родительном падеже должны обозначать главного поклонника или основателя культа; они в основном негреческие, как и религиозный обычай, который иллюстрируется такими древними библейскими выражениями, как "Бог Авраама", "Бог Иакова". Мы можем найти пример той же точки зрения во фригийском титуле Μῆν Φαρνάκου в Понте, если примем наиболее вероятное объяснение, а именно, что он происходит от персидского Фарнакса, основателя культа;^{196.2} и снова в карийском посвящении Зевсу Панамару Ἀρῦου, поскольку Ἀρῦρος встречается в том же соседстве как имя живого человека.^{196.3}

Единственная параллель, которую предлагает эллинская религия, - это сомнительная Афина Αἰαντίς, чей храм записан в Мегаре.^{196.4} Возможно, богиня взяла свой титул у героя, потому что его могила когда-то была связана с храмом. В любом случае, не так поразительно, что мифический герой находится в столь близких отношениях с божеством, как то, что это делает живой человек.

Экстатическое и самозабвенное поклонение божеству, характерное для вавилонского нрава, могло проявляться временами в том избытке чувств, который мы называем

сентиментальностью: Мы то и дело улавливаем этот тон в детских мольбах, с которыми проситель обращается к божеству как к отцу или матери; в поэтическом пафосе гимнов Таммузу, которые иногда напоминают нам сентиментальность некоторых современных гимнов: его называют "Господин нежного голоса и сияющих глаз"; "он с голосом, похожим на голубя". Такой язык можно назвать "гипокористическим", если воспользоваться греческим выражением; он относится к женским чувствам в религии, и мы знакомы с ним в нашем собственном служении. Ни в древнегреческой религиозной литературе, ни в записях греческой литургии не слышно его отголосков. Мы едва ли можем высказаться по вопросу о тоне, на который были настроены первобытные греческие службы плача. У нас есть лишь несколько намеков на какой-то простой древний ритуал скорби: возможно, догомеровские греки оплакивали Линоса и Гиакинтоса, как мы слышим, что элейские женщины в более поздний период оплакивали Ахилла; но если фрагмент тринодии Линоса, который сохранил для нас схолиаст по Гомеру, действительно является примитивным,^{197.2} в нем есть немного пафоса, но много яркости и ничего от вавилонской сентиментальности. Дух греческой религиозной лирики поражает нас как всегда мужественный и несимпатичный ни к бурному и романтическому выражению печали, ни к ласковому экстазу призыва.

Другая черта, которую следует рассмотреть в религиозном духе месопотамских семитов, - это фанатизм, эмоциональное качество, которое часто дает полезную основу для сравнения между различными религиями. Это религиозное явление наиболее известно своими смертоносными результатами; но само по себе оно трудно поддается определению, как и другие специальные моральные термины, подразумевающие вину и вызывающие множество споров. Он встречается только среди тех, кто настолько глубоко чувствует свою религию, что относительно безразличен к другим функциям жизни. Мы вменяем фанатизм, когда напряжение религиозного чувства разрушает нравственное равновесие или тормозит развитие других сторон нашей натуры, или побуждает к поступкам, которые, если бы не это болезненное влияние, вызвали бы моральное негодование. Оно может проявляться в художественной и интеллектуальной сфере, как иконоборчество или подавление искусств и наук; или в дисциплине индивидуальной жизни, как чрезмерное аскетическое самоистязание. Самое грубое и обычное проявление - война и уничтожение народов чужого вероисповедания. Война или резня называется фанатичной, если ее главным мотивом является истребление соперничающей религии, причем не ради морали или цивилизации, а как акт, сам по себе угодный собственному ревнивому богу. Аскетический тип фанатизма - это продукт Дальнего Востока: убийственный тип свойственен семитскому духу, когда он не омрачен высокой этической симпатией или чувствительным гуманизмом; главные его следы - на страницах истории Израиля, ислама и христианства, насколько эта последняя религия находилась в рабстве у определенного семитского влияния. Представляет интерес вопрос, найдем ли мы фанатизм такого типа в месопотамском регионе и в древних политеистических общинах западных семитов. Можно было бы ожидать, что мы найдем его из-за интенсивности религиозного духа, который, по-видимому, был общим наследством всех этих сообществ. Чем пышнее поклонение, тем больше вероятность возникновения опасной идеи "ревнивого" бога, особенно когда расы живут в иллюзии "ошибочности имен". По фатальной логике преданности можно подумать, что ревнивый бог благоволит или предписывает уничтожение тех, кто поклоняется божеству под другими именами, что для старого мира означало других богов. Только это следует тщательно отличать от другой, более невинной идеи, свойственной всем племенным религиям, что божество племени, подобно доброму гражданину, будет желать победы оружию своего народа.

Что касается Месопотамии, то в своей *"Истории древних религий"* Тиле находит в ассирийской истории те же следы убийственного фанатизма, что и в

израильской.^{199.1} Насколько мне удалось собрать доказательства, это утверждение, похоже, содержит некоторое преувеличение. Ведь я не нашел ни одной записи о войне, которую ассирийский или вавилонский правитель предпринял бы по приказу "ревнивого бога" против народа, единственным преступлением которого было бы чуждое поклонение. Мотивы для войны, по-видимому, обычные человеческие и светские; например, Палестина подвергается нападению не потому, что Мардук или Ассур лично ненавидит Яхве, а потому, что в этой стране находится ключ от пути в Египет. Такие библейские повествования, как разрушение Иерихона, Аи и амаликитян, не находят реальных параллелей в месопотамских хрониках. Однако и в них нрав убийственной религии достаточно силен, чтобы быть опасным. Ни в вавилонских, ни в ассирийских божествах нет духа милосердия к побежденным. На раннем рельефе Аннабанини третьего тысячелетия до н. э. богиня ведет к царю пленников за крюк в носу, чтобы он исполнил над ними свою волю.^{199.2} А в более поздних записях великой Ассирийской империи божества выступают в качестве движущих сил, и самое жестокое обращение с пленниками считается для них приемлемым. Худший пример, который приводит Тиле, - это великая надпись Ассурбанипала, который, сказав о себе как о "Сострадательном, царе, который не держит зла" ^{199.3} наивно рассказывает о том, как он вырвал языки у вавилонских мятежников, разрезал их плоть на мелкие кусочки и бросил их собакам, свиньям и стервятникам; и "после того как я совершил эти действия, я смягчил сердца великих богов, моих господ". Но последующие строки наводят на мысль, что "смягчили их сердца" не столько пытки и резня, которые они могли одобрять, не приказывая напрямую, сколько религиозные меры, которые Ассурбанипал немедленно предпринял для очищения Вавилона, чьи храмы были загрязнены трупами. И снова Тиглат-Пилесер III говорит о себе как о Могучем, "который на службе Асхура разбил в щепки, как горшечный сосуд, всех тех, кто не покорился воле его бога"; ^{200.1}, а чуть позже Саргон рассказывает, как "Меродах-Баладин, царь халдеев,... который не боялся имени Господа Владык... разбил статуи великих богов и отказался от подарка мне" (^{200.2}). Однако было бы недоразумением говорить об этих войнах, как это делает Тиле, как о войнах религиозных, вроде крестовых походов или войны против альбигойцев. Асшур неизменно посылает царя на войну, но скорее ради выгоды и славы царя, чем для распространения религии Асшура; ведь его враги очень часто придерживаются той же религии, что и он сам. Приведенные выше фразы следует понимать, скорее всего, в политическом, чем в религиозном смысле; бог и царь настолько тесно связаны друг с другом, что тот, кто оскорбляет или наносит вред одному, оскорбляет или наносит вред и другому. Можно предположить, что нарушение Меродах-Баладином божественного устава заключалось в том, что он не отправил Саргону обычную дань. Если два человека презрительно отзывались о богах Ассурбанипала, и царь, и боги желали отомстить за оскорбление: ^{200.3} поэтому было естественно, что Ассурбанипал подверг их пыткам и расправе. Воюя с чужим народом, царь воюет и с чужими богами; поэтому, разграбив чужой город, он может захватить и унести или - реже - уничтожить городских богов. Так, Асархаддон забрал идолов Хазайлу, царя Аравии, и Лайли, царя Иади; но когда эти цари покорились и завоевали его расположение, он вернул им священные изображения, предварительно начертав на них свою собственную идеограмму и знак могущества Асшура:^{201.1} таким образом боги, имея клеймо великого царя и имперского божества, становятся божествами данников. Или же, желая уничтожить какой-либо народ, ассирийский завоеватель мог разбить его идолов в пыль. Так Ассурбанипал разбил на куски богов эламитов - самых смертельных врагов Вавилона - и тем самым "облегчил сердце Владыки Владык" ^{201.2} Но многих эламских божеств он увел за собой; об одном из них он говорит с благоговением - Сашинаке, боге судьбы, "который обитает в потаенных местах, чьи дела никто не видит" (^{201.3}). "^{201.3} Труднее понять, почему Санхериб должен хвалиться тем, что

уничтожил божества Вавилона после захвата города; ведь главные вавилонские божества, несомненно, принадлежали к ассирийскому пантеону.

Приведенные здесь свидетельства оправдывают приписывание фанатизма религиозным нравам Вавилонии и Ассирии; не потому, что войны носили евангелизационный характер и велись во имя религии, а потому, что дикая жестокость, сопровождавшая их, считалась, как и в раннееврейском представлении, угодной национальным богам. Идея божественного милосердия сильна в литургиях; но ни мораль, ни религия, похоже, не прививали никакого милосердия к чужеземному врагу; и это отсутствие морального сочувствия можно назвать пассивным фанатизмом. Тот же фанатичный нрав можно проследить в жестокости наказаний за преступления против государства-религии, а иногда он отражался и в правовом кодексе.^{202.1}

От других политеистических семитских общин мы не имеем никаких записей, насколько мне известно, которые бы касались рассматриваемого нами явления, за исключением знаменитого Моавитского камня, стиль которого в этом отношении поразительно похож на библейский. Меша считает себя посланным своим богом Чемошем, чтобы отнять Небо у Израиля, и объясняет, почему он вырезал всех в стенах, мужчин, женщин и детей, "потому что я посвятил его Чемошу". Фанатизм не столь естественен для политеизма, как для монотеизма; тем не менее, кажется, что временами политеистические семиты могли быть столь же склонны к этому пороку религиозного нрава, как и монотеистические израильтяне.

Говоря в целом и сравнивая древний семитский, средневековый и даже более поздний дух Европы, мы должны признать эллинский темперамент раннего и классического периода совершенно невинным в фанатизме. История Эллады не запятнана никакой "религиозной войной"; ни одна религиозная иерархия в Элладе никогда не обладала властью и не проявляла воли к подавлению искусства или преследованию науки и мысли. Иногда случалось, что отдельные люди подвергались опасности наказания, если они оскорбляли или открыто попирали гражданский культ или вводили новые божества; но то, что государство должно защищать себя таким образом, не является фанатизмом. Наименее терпимым из городов были просвещенные Афины. Но ее история в этом вопросе - безупречная страница, которую можно сравнить с историей любого более позднего европейского государства. Этим счастливым иммунитетом Эллада была обязана своему более спокойному религиозному нраву, равновесию других жизненных сил внутри нее и сравнительной свободе от темных и жестоких суеверных страхов.

Именно в отношении таких основных черт религиозного темперамента, которые мы рассматривали, ранний эллин утверждал свою духовную независимость от Востока.

ГЛАВА XII.

Эсхатологические идеи Востока и Запада.

Религии часто оказываются принципиально разными в своих представлениях о судьбе ушедшего духа человека, а также в том, какое место и значение они отводят посмертной жизни. Существует группа религий, которые можно назвать "потусторонними", поскольку определенные догмы о мире после смерти являются основой их устремлений и идеалов поведения; к этой группе относятся христианство, буддизм, ислам и старое египетское вероучение. Есть и другие религии, также высокоразвитого типа, в которых эсхатологическая доктрина не играет никакой принудительной или конструктивной роли ни в теологии, ни в этике. Таковы месопотамская религия, примитивный иудаизм и ранняя эллинская религия.

Наш вопрос о свидетельствах месопотамского влияния на западную часть Эгейского моря во втором тысячелетии требует, таким образом, хотя бы краткого сравнения шумеро-вавилонской и эллинской эсхатологии. Наши знания о первой получены из некоторых эпических поэм, Эпоса о Гильгамеше, "Сошествие Иштар" и поэмы о браке Нергала и Эришкигаль, царицы мертвых; во-вторых, из нескольких надписей различных периодов, упоминающих о погребении или статусе мертвых; в-третьих, и это самый важный источник, из недавних раскопок некоторых "некрополей".^{205.1} Эллинские факты были достаточно полно изложены для данной цели в предыдущем цикле лекций.

В картине нижнего мира, представленной двумя литературами, можно обнаружить некое общее согласие, но не более близкое, чем они обнаруживают в представлениях других народов. Обе они принимают как несомненный факт существование души после смерти, и обе представляют себе это существование как теневое, бесприбыльное и мрачное. Оба также смутно определяют место обитания души под землей, с входом вниз, где-то на западе.^{205.2} В обоих мы находим идею некой реки, которую нужно пересечь, или "воды смерти";^{205.3} носильщика у ворот "ада" и бога и богини как правителей нижнего мира; в то время как гора вавилонского подземного мира, на которой, как предполагалось, родились боги, была неизвестна эллинской мифологии.^{205.4} Такие совпадения не являются критерием общего происхождения веры; ведь эти черты повторяются в преданиях о смерти многих и широко разбросанных рас.

В противовес им мы должны принять во внимание некоторые существенные различия. Участь ушедших в вавилонском эпосе представляется более мрачной, чем в гомеровском, так же как и вавилонская религиозная поэзия тяготеет к более мрачным тонам и более жестокому пафосу. Мертвые обитают в "доме, где тот, кто входит, лишен света, в месте, где пыль - их хлеб, а грязь - их пища. Они не видят света, они живут во тьме и одеты, как птицы, в одежду из перьев, а над дверью и засовом рассыпана пыль"^{206.1}. Это более безнадежно, чем гомеровский луг Асфоделя, где души еще преследует тень их прежних интересов, и некоторые вести с земли могут проникнуть, чтобы дать им радость. Кроме того, демонические ужасы нижнего мира представлены в вавилонской литературе и искусстве ярче, чем в эллинской. Демоны болезней, исполняющие приказы Аллату, царицы ада, тесно связаны с призрачным миром; из формул экзорцизма мы узнаем, что преследующий человека демон, разрушающий его жизненные силы, может быть блуждающим призраком. "О Шамаш, ужасный призрак уже много дней держится на моей спине и не ослабляет своей хватки....он насылает загрязнения, он заставляет волосы на моей голове вставать дыбом, он отнимает силы у моего тела, он заставляет мои глаза вытекать, он пачкает мою спину, он отравляет мою плоть, он пачкает все мое тело... будь то призрак моей собственной семьи и родственников, или призрак того, кто был убит, или призрак любого другого человека, который преследует меня"^{206.2}.

Возможно, что проклятие демона было сильным как в ранние, так и в поздние периоды древней Греции, как и сейчас в современной; демон мог быть призраком или *ревенантом*. И это было амбицией небольшой группы ученых в этой стране, чтобы доказать, что высшая литература и искусство Греции, которая показывает столь справедливое и здоровое воображение невидимого мира, является лишь тонкой вуалью, наброшенной на многое, что было гротескным и ужасным в народном суеверии. Даже Гомер показывает формы ужаса в Аиде; у нас есть уродливые истории о демонах, сосущих кровь и опустошающих землю, как *Ποινή* из Мегары. Нет необходимости подробно останавливаться на этом. Вероятно, каждая древняя раса в то или иное время испытывала на себе бремя демонологии; даже у наших выносливых древних сородичей из Исландии были свои вампиры и удушающие призраки,

которые время от времени фигурировали в их сагах. Но великие народы нашей западной цивилизации - это те, кто освободился от этого наваждения и вышел на свет прогрессивной светской жизни. Таким народом - мы имеем право верить - был и ранний грек. Слишком резкое разграничение между культурными и некультурными слоями может стать источником заблуждений, особенно когда мы имеем дело с древней Элладой, где художник обычно был человеком из народа, а народ, несомненно, восхищался творчеством своих поэтов и был странно восприимчив к целительному влиянию музыки. Если греческая поэзия и искусство стремились изгнать самые уродливые формы демонического мира и тем самым оказывали очищающее и умиротворяющее воздействие на темперамент, то тем лучше для греческого крестьянина. Поэтому, наверное, неправильно считать среднего эллина человеком, страдающим от кошмаров. Но мы можем осмелиться сказать это о вавилонянине; и его воображаемые ужасы были подкреплены его религиозной литургической поэзией и в некоторой степени его искусством. Ведь большинство его гимнов - это формулы экзорцизма, заклинания против демонов и призраков. Но такая литургия играла относительно небольшую роль в греческом ритуале; и это один из самых сильных фактов, которые можно привести в доказательство против теории раннего вавилонского влияния.

Тем не менее, и греки, и вавилоняне боялись миазмов мертвых. Угрозы Иштар у портала Ада, грандиозный всплеск инфернальной поэзии, являются убедительным свидетельством этого чувства: "Ты, стражник, открой дверь свою, открой дверь свою, чтобы я могла войти. Если ты не откроешь дверь свою, чтобы я не вошел, я разобью дверь твою в щепки, я выломаю засов, я разнесу в щепки порог и разорву створки двери: Я выведу мертвых, и они будут есть и пить; мертвые будут общаться с живыми". Что придает этой великой фразе определенную силу, так это ужасная мысль о том, что живых будет преследовать множество призраков, которые осквернят живого человека и дневной свет.

Бог солнца Шамаш - естественный враг призраков, поэтому к нему обращаются в процитированном выше заклинании, чтобы отогнать демонов-спектров. Похоже, что он находится в таком же отношении антипатии к миру призраков, в каком "чистый" Аполлон находился у греков.

Способ и место захоронения часто проливают свет на чувства живых по отношению к ушедшим. Народы минойско-микенской культуры погребали своих умерших, гомеровское общество кремировало их, а недавние раскопки показали, что обе системы были в моде бок о бок на протяжении неопределенного периода в Месопотамии;^{208.1} и, учитывая эти факты, мы не можем с уверенностью вывести из них какие-либо заметные различия в духовных верованиях. Более показательным является тот факт, что догомеровское общество в греческих землях, как правило, хоронило своих мертвых в своих жилищах или рядом с ними, как если бы они желали общения с духами, соглашаясь в этом отношении с жителями Гезера в Палестине.^{209.1} В Месопотамии, хотя в очень древние времена мертвых иногда хоронили в храмах, в целом преобладала мода создавать некрополь за пределами города, как это было принято и в послегомеровской Греции. Уже одно это различие позволяет предположить, что страх перед призраком был менее силен в догомеровской Греции, чем в Месопотамии.

Однако очевидно, что вавилоняне, как и эллины, иногда желали вступить в общение с ушедшим семейным призраком; ведь в Месопотамии, как и в Элладе, мы имеем четкие следы "паренталий", причастий, на которые приглашались духи предков, чтобы попить вместе с семьей. В вавилонской фразе это называлось "преломление хлеба с" мертвыми:^{209.2} параллельные факты в Элладе знакомы студентам.

Более того, между восточными и западными народами, с которыми мы сравниваем, можно обнаружить некое общее сходство в погребальных церемониях. Исследуя их, мы обнаруживаем, что ни гомеровская, ни вавилонская эпическая картина заброшенности и тщетности жизни в Аиде не соответствует народной вере, выраженной в погребальном ритуале. О всех расах можно с уверенностью сказать, что погребальные обычаи и эсхатологическая теория никогда не бывают полностью согласованы какой-либо последовательной логикой и обычно обнаруживают разлад между догмой и ритуалом. Мы можем отметить это в древней Элладе и среди нас самих; а обнаружение вавилонских могил показывает это в Месопотамии. Найденные в них вещи, игрушки для детей, косметика для девочек,^{209.3} показывают, что идеи, столь мощно выраженные в "Сошествии Иштар" о бесплодности и наготе земли мертвых, либо не были общепризнанными, либо не принимались во внимание.

Те, кто снабжает мертвых некоторыми вещами, которые были полезны и приятны для живых, должны верить, что душа умершего сохраняет определенную энергию и способность к наслаждению, хотя какой-нибудь мрачный поэт среди них может впечатляюще рассказать о пустоте смерти. Неизвестный ассирийский царь, описывающий в надписи пышное погребение своего отца, возможно, не был того же мнения, что поэт Иштар-эпик о законах царицы ада:

"В могиле
Тайное место
В царском масле
Я бережно положил его.
Могильный камень
Отмечает место его упокоения.
Могучей бронзой
Я запечатал его [вход],
Я защитил его заклинанием.
Сосуды из золота и серебра,
такие, какие любил мой отец,
Все убранство, подобающее могиле,
По праву его владычества,
Я выставил перед Богом-Солнцем,
И рядом с отцом, который меня породил,
Я положил их в могилу.
Дары князьям,
Духам земли
И богам, населяющим могилу,
я преподнес"^{210.1}.

В чем смысл действия, заключающегося в том, что золотые и серебряные сосуды были выставлены перед богом солнца Шамашем, прежде чем положить их в могилу? Было ли это сделано для того, чтобы очистить их аспектом чистого бога и таким образом приспособить их

для использования прославленными мертвыми? Свидетельства обожествления царей были собраны выше. Но церемония, о которой идет речь, уникальна, насколько мне известно.

Несомненно, в обычных семитских захоронениях погребальные приношения отличались большим разнообразием: в могилах Гезера в Палестине были найдены оружие, драгоценности, страусиные яйца, печати, скарабеи, амулеты, маленькие фигурки в виде людей или животных.^{211.1}

В этих практиках первобытный эллин и семит находились на одном уровне, и маловероятно, что один из них был учеником другого. Можно отметить одно важное отличие, важное, по крайней мере, для нашей цели, которое связано с разницей между эллинским и восточным климатом. Эллинский призрак мог брать воду в свои жертвоприношения, а забытую душу можно было пожалеть за то, что она *ἄνυδρος*^{211.2}; он мог также есть свою кашу в Антестерии; но он предпочитал вино и жертвоприношения крови - *αἵμακοῦρία* - и особенно жертвоприношения животных. Из рисунка на Фестском саркофаге можно сделать вывод, что возлияние крови умершим было частью доэллинского ритуала на Крите. Тройное возлияние, о котором упоминает Гомер, из вина, медовухи и воды, и которое сохранили поздние греки, можно считать минойской традицией, поскольку о его большой древности среди жителей Эгейского моря свидетельствует стол для возлияний, найденный сэром Артуром Эвансом в пещере Зевса на горе Дикте. Здесь нет и следа учения вавилонского жреца: ни в кровавых жертвоприношениях мертвым. Ибо вавилонский призрак, изнывающий от жажды в нестерпимой жаре Месопотамии, жаждал не крови - которая, насколько мне известно, никогда не упоминается в описании его погребальных обрядов, - а пива в ранний период,^{212.1} а в более поздний - специально воды. Именно вода должна была сделать покойника сравнительно счастливым:

"На кушетке он лежит
И пьет чистую воду",
Человек, убитый в бою.
Его отец и его мать [поддерживают] его голову,
А жена [преклоняет колени] перед ним"^{212.2}.

В "Эпосе о Гильгамеше" призрак его возлюбленной Эабани рассказывает герою о преимуществах человека, получившего должное погребение, перед тем, чей труп выброшен в поле, а душа беспокойно бродит, питаясь "дрянью из сосуда, остатками пиршества и тем, что выброшено на улицу".

Потребность духа в воде была древней традицией семитских могил. Это выражено на одном из цилиндров Гудеа;^{212.3} а в "Проклятии Хаммурапи", которое является постскриптумом к его своду законов, он клянется, что если человек нарушит их, то "его дух в нижнем мире будет испытывать недостаток воды"^{212.4} Глиняные цилиндры в музеях Парижа и Берлина, которые, несомненно, происходят из месопотамских могил, содержат надписи, выражающие благословение человеку, который уважает мертвых: "Пусть его ушедший дух в нижнем мире пьет чистую воду"^{212.5} Старая идея сохранилась в вере современного ислама, что душа умершего не жаждет ничего так сильно, как того, чтобы небесные дожди или росы падали освежающим потоком на могилу.

Эти простые различия в обрядах склоняют нас к предположению, что примитивный могильный ритуал Греции был разработан независимо от Вавилона.

Опять же, в Греции эта склонность к духам, в случае великих людей сообщества - царя, героя или жреца - была, несомненно, связана в ранний период с апофеозом мертвых; и фактические культы героев и фактические культы предков стали, как мы видели, заметным явлением греческой религии.

Но если это явление вообще можно отметить в вавилонской религии, то оно, конечно, не было главным. Мы знаем, что при определенных обстоятельствах царю могли поклоняться при жизни и после, но мы еще не знаем, что умерший глава или предок семьи получал реальный культ; если это утверждается современными учеными,^{213.1} то, возможно, они не обратили достаточного внимания на важное различие, которое было определено между поклонением и культом мертвых.^{213.2} Во всяком случае, на основании уже представленных нам доказательств можно сказать следующее: в отношении частоты и силы поклонения героям Месопотамия стоит на противоположном полюсе от Греции, и при рассмотрении вопроса о первобытном религиозном влиянии Востока на Запад этот факт должен быть взвешен на весах.

Были приведены свидетельства, указывающие на раннюю греческую веру в то, что дух ушедшего предка может перевоплотиться в потомка: вера, довольно распространенная среди диких народов. Мне не удалось найти никаких указаний на это в вавилонских записях, не знаю я и следов этого у других семитских народов, кроме, возможно, поздней финикийской надписи из гробницы Эшмуназара, царя Сидона около 300 г. до н. э.: в проклятии, которое он призывает против нарушителя его гробницы, он молится, чтобы потомство такого человека было искоренено: "Да не будет у них ни корня в мире нижнем, ни плода вверху, ни цветения в жизни под солнцем" ^{214.1} Эти странные слова содержат идею семейного дерева; плод и цветение - это живые члены, находящиеся в свете солнца: корень - это духи предков. Если толковать этот образ буквально, то мы должны считать их источником жизни на земле, а проклятие означало бы "пусть ушедшие предки больше не имеют силы вновь появляться в живых". Но мы не можем с уверенностью сказать, сколько смысла мы можем вложить в эти слова.

Пока что кажется, что по вавилонским представлениям между мертвыми и живыми практически не было общения, за исключением семейной священной трапезы, устраиваемой после похорон. Лишь потревоженная и забытая душа непогребенного или неосвященного мертвеца возвращалась, чтобы потревожить живых. И, возможно, иногда вавилоняне, как и израильтяне, прибегали к "некромантии", вызыванию мертвых с помощью заклинаний, чтобы расспросить их о будущем. Одним из свидетельств этого является отрывок из "Эпоса о Гильгамеше", где герой может вызвать призрак своего друга Эабани и задать ему вопрос. Вероятно, это было подсказано реальной практикой, о которой свидетельствуют такие жреческие титулы, как "тот, кто выводит мертвых", "тот, кто вопрошает мертвых"^{214.2} В Древней Греции мы имеем дополнительные свидетельства, отсутствующие в вавилонских записях, о реальных *νεκρομαντεῖα* или святилищах, где консультировались с мертвыми, и некоторые из них, возможно, восходят к догомеровскому периоду; ведь вызывание призраков, похоже, особенно практиковалось в Аркадии, где сохранилось так много первобытных преданий.

Что касается высшей эсхатологии, то, похоже, вавилоняне более раннего периода не продвинулись так далеко, как гомеровский, возможно, догомеровский, грек. Ведь даже в гомеровском изображении Аида и загробной жизни^{215.1} уже присутствует эта важная черта - некоторые отъявленные грешники подвергаются наказанию, некоторые привилегированные лица, такие как Менелай, могут быть отправлены к блаженству; в то время как у Гесиода открыто высказывается мысль о том, что многие праведники и выдающиеся люди прошлого

наслаждаются блаженной участью в будущем.^{215.2} Более того, этот важный догмат о посмертных наказаниях и наградах не ограничивается мифическим миром гомеровского эпоса, такими персонажами, как Тантал, Титиос, Менелай: обычный человек в гомеровский период мог не надеяться на счастье после смерти; но если Гомер был его представителем, он мог бояться особого наказания, и угроза его уже была моральной силой.

В *"Илиаде"* есть два поразительных отрывка, важность которых для нашего вопроса часто игнорируется: в iii. 278 упоминаются два божества, которых мы, вместе с Аристархом, должны интерпретировать как Аида и Персефону, карающих клятвопреступников после смерти; в хix. 259 та же функция вершить суд в нижнем мире над душами обманутых приписывается эриниям: контекст обоих отрывков позволяет предположить, что поэт озвучивает распространенное народное поверье.

Что же касается посмертного счастья, то в ранней Греции, возможно, верили больше, чем сообщает Гомер. Ведь кто может определить, как рано эта эсхатологическая надежда появилась в Элевсинских мистериях?

Угрозы ада и надежды рая" никогда не были полностью морализированы даже позднейшей греческой мыслью; но здесь есть зародыши, различимые на самой ранней стадии религии, из которых может исходить более высокое моральное учение и новая моральная сила. Но те, кто пытался обнаружить подобные идеи в записях вавилонской эсхатологии, до сих пор терпели полный провал. Определенные фразы и некоторые мифические данные могут быть, и уже были, использованы для поддержки теории, что вавилонская религия и этика не были лишены некоторой веры в суд и воскресение;^{216.1} но это чрезмерное давление, и фразы могут быть легко неправильно поняты. Нет четких доказательств того, что вавилоняне верили в посмертный суд; титул "бог суда", присвоенный Нергалу, может иметь лишь политическое значение. Опять же, "пробудитель мертвых" - довольно частый эпитет многих божеств; но ни один контекст, в котором он встречается, не предполагает для него эсхатологических намерений.^{216.2} В истории об Адапе, большая часть которой сохранилась в табличках Тель-Эль-Амарны, мы находим упоминание о "пище жизни" и "воде жизни",^{216.3} которые бог небес мог дать Адапе и тем самым сделать его бессмертным; а в истории о нисхождении Иштар говорится, что Аллату хранила в аду воды жизни, с помощью которых Иштар была восстановлена. Но нигде до сих пор не было найдено ни намека на то, что эти воды жизни были доступны любому смертному, и даже Адапа, сын бога, не получил их. В вавилонской мифологии только один смертный, Утнапиштим, вавилонский Ной, переходит без смерти в некую счастливую страну и становится бессмертным; после потопа Бел сказал следующее: "До сих пор Утнапиштим был из людей, но теперь пусть Утнапиштим будет подобен богам, даже нам, и пусть Утнапиштим обитает вдали при устье реки"^{217.1} Опять же, поскольку цари могли считаться божественными при жизни, нетрудно предположить, что они присоединялись к компании богов после смерти, как предполагалось в Египте. Молитвы, возносимые ассирийским царем от имени своего отца к божествам нижнего мира в табличке, процитированной выше, можно объяснить таким образом: низшие силы просят не чинить препятствий для его апофеоза. Другие семитские народы, возможно, имели такое же убеждение относительно будущего блаженства царя; по крайней мере, надпись царя Панамму из Северной Сирии, вассала Тиглата-Пилесера III, указывает на это, поскольку его преемника призывают молиться, чтобы "душа Панамму ела и пила с добрым Ададом"^{217.2}.

Но пока не удалось собрать никаких свидетельств того, что рядового вавилонянина ожидал столь выдающийся жребий. Не похоже также, что за его душу возносились молитвы, как за царскую и как обычно возносились за душу рядового афинянина в Анфистерии. Для вавилонянина, в целом, единственным различием между одним человеком и другим после

смерти было различие между тем, за чьим призраком хорошо ухаживали оставшиеся в живых родственники, и тем, кто умер изгоем и был заброшен. И это не было ни моральным различием, ни тем, что могло бы породить веру в праведный суд. Долг перед умершим был только семейным долгом; в месопотамских записях я не нашел ни одного указания на то нежное отношение к чужим мертвецам, которое в Греции ведет к некой высшей морали и на которое накладывается беременная фраза Гомера - "не праведно хвалиться убитым". Мы видим, как ассирийские цари мстили за себя, калеча и выставляя напоказ трупы своих врагов;^{218.1} и семитская свирепость и эллинский αἰδώς нигде так ярко не контрастируют, как в этом вопросе.

Наконец, существует разница в характере месопотамских и эллинских божеств, которые занимались наблюдением за нижним миром. В религии западных народов последние так же существенно связаны с жизнью, как и со смертью; Деметра, Коре-Персефона, Плутон, Зевс Χθόνιος - благодетельные божества, чей мрачный характер лишь обратная сторона картины; есть шанс развития более надежного верования, когда мертвые преданы заботе нежной богини-земли: именно через этот двойной аспект Деметры-Коре было подтверждено эсхатологическое обещание греческих мистерий. Но вавилонская царица ада, Аллату, совершенно отталкивающая по характеру и облику, и мы не находим, чтобы ей вообще поклонялись; единственным указанием на более мягкую жилку в ней является отрывок из "Сошествия Иштар", где описывается скорбь Аллату о страданиях, обрушившихся на людей из-за ухода богини жизни и любви. Нергал, который, вероятно, является узурпатором более древнего верховенства Аллату, действительно имеет небесный характер как верхний бог Кутха, но даже в верхнем мире его природа считалась ужасной и разрушительной. Лишь один или два раза в вавилонской литературе встречается более мягкая греческая концепция относительно правителей нижнего мира.^{219.1} Энмешарра - имя, которое может быть синонимом Нергала^{219.2} - приветствуется как "Владыка земли, земли, из которой никто не возвращается (Аралу), великий владыка, без которого Нингирсу не позволяет ничему прорасти в поле и канале, ни одному росту не расцвести."^{219.3} Сам Таммуз также однажды по крайней мере назван "владыкой нижнего мира."^{219.4} И если Нингирсу - это другое имя бога подземного мира, что вполне возможно, то знаменательно, что в одном из старых вавилонских документов земледелец назван "слугой Нингирсу"^{219.5} Эти отдельные высказывания, если бы они проникли в народную религиозную мысль, могли бы вызвать более мягкие и светлые чувства в отношении мира смерти. Но сомнительно, что они были достаточно действенными.^{219.6} Если бы нежный Таммуз вытеснил Аллату и Нергала как владыку смерти, вавилонская эсхатология могла бы иметь другую карьеру. Но, судя по всему, этого не произошло. Каким бы глубоко любимым он ни был, он так и не достиг положения верховного бога ни на небесах, ни в нижнем мире.^{219.7} Также его воскрешение из мертвых не вызвало никакой веры, насколько мы видим в настоящее время, которая могла бы утешить человека в отношении его собственной участи. Личность и обряды Аттиса, "фригийского пастуха", тесно связаны с Таммузом и, возможно, частично имеют вавилонское происхождение: из них развилась высшая эсхатологическая теория, ставшая мощной религиозной силой в позднем язычестве. С другой стороны, в Вавилонии зародыши высшей религии в ритуале Таммуза, по-видимому, остались нетронутыми; возможно, потому, что они не были поддержаны и развиты каким-либо мистическим обществом. Ибо, возможно, наиболее существенное и значительное различие между эллинской и месопотамской религиями состоит в том, что в последней мы вообще не находим следов мистерий, в то время как в первой они не только были мощнейшей силой в народной религии, но и являлись главными проводниками развития эсхатологической веры.

Это изложение восточных и западных представлений о смерти и ритуале мертвых - лишь небольшой набросок большого предмета; но он может послужить настоящей цели - проверке вопроса о ранних религиозных контактах. Мы отметили много общего сходства, но только такого, которое можно найти среди различных рас мира: с другой стороны, некоторые поразительные различия, как в деталях, так и в общей концепции, которые убедительно доказывают против теории контакта или заимствования во втором тысячелетии. В самой ранней греческой мифологии мы также не можем обнаружить ни одного месопотамского имени или мифа, связанного с нижним миром.^{220.1}

ГЛАВА XIII.

Вавилонский, анатолийский и эгейский ритуал.

Сравнение форм, наблюдаемых в этих регионах, как в отношении мельчайших деталей, так и в отношении общих идей, лежащих в основе, должно внести независимые доказательства в решение нашего вопроса. Передача точных правил ритуала от одного народа к другому предполагает, что общение было продолжительным и более или менее регулируемым; ведь если имя бога или отдельный миф непостоянны и могут быть переданы по отдаленным маршрутам странствующим торговцем, кочевником или охотником, то введение любого организованного ритуала подразумевает, как правило, присутствие миссионера или иностранного священника. Если, таким образом, есть какие-либо свидетельства того, что Греция в свой ранний период переняла ритуал у Вавилона, то значение этого для этнической истории религии будет действительно велико. Поэтому может показаться, что детальное сравнение восточного и западного ритуала на данный момент является вынужденным: но было бы преждевременно ожидать окончательного результата, поскольку месопотамские документы были лишь очень неполно изучены и опубликованы специалистами по лингвистике. Однако материал, который они нам представили, раскрывает некоторые важные факты, имеющие непосредственное значение для нашей нынешней цели, которые не могут быть полностью иллюзорными, как бы сильно нам ни пришлось изменить нашу интерпретацию их в свете будущих открытий.

Что касается греческих свидетельств, то мы не лишены довольно обширных свидетельств относительно самого раннего периода. Гомеровские поэмы знакомят нас с современными религиозными обычаями, по крайней мере, той части населения, которую удобно называть ахейцами; хотя мы не имеем права полагать, что они дают нам полный отчет даже о них. Опять же, поскольку ритуал не возникает за один день и обладает необычайной долговечностью, мы можем быть уверены, что большая часть гомеровского ритуала - это традиция второго тысячелетия. Более того, мы можем дополнить Гомера более поздними свидетельствами, поздние даты которых не являются аргументом против примитивности моды, о которой они могут свидетельствовать.

Первое поверхностное сравнение месопотамских и эгейских церемоний показывает общее сходство в механизме религии; установленное жречество, храмы, изображения, алтари, молитвы, жертвоприношения, религиозная музыка, священные дни, консультации с богами с помощью методов гадания, определенный церемониальный уход за мертвыми - таковы общие черты Востока и Запада. Но если бы мы сравнивали эллинскую религию с египетской или ведической, или даже с мексиканской и перуанской, мы могли бы указать на такое же общее согласие во внешнем виде, и многие из этих институтов распространены в

современном мире дикарского общества. Для настоящего вопроса будет важнее, если при более детальном рассмотрении вавилонского, анатолийского и эллинского ритуала мы обнаружим существенные различия, особенно если они будут найдены в определенных органических центрах религиозной жизни, таких как жертвоприношение. И прежде всего мы должны попытаться определить, обладала ли Эллада догомеровских времен уже всеми теми религиозными институтами, которые были примерно перечислены выше. В какой-то степени мы можем решить обе эти проблемы вместе.

Возведение храмов - важный этап в развитии антропоморфной религии. К началу второго тысячелетия до н. э. это стало бессмертной традицией Месопотамии. Но мы не знаем, в какой период у других политеистических семитов впервые появилось архитектурное святилище, и как долго они довольствовались использованием естественной пещеры в качестве дома божества или высокого места или "теменоса" с алтарем или священным столбом. Недавние раскопки в Гезере позволили заглянуть в религию доисторических семитов Ханаана; здесь есть одно святилище, которое кажется не более чем рядом священных монолитов, но также есть и другое, которое имеет больше похожести на тщательно продуманное здание священного характера.^{223.1} Еще более древним было святилище, обнаруженное профессором Петри в Серабите на Синайском полуострове, - первоначальный пещерный храм, усложненный портиками и камерами, который, по его мнению, был посвящен двойному культу, египетскому и семитскому.^{223.2} В любом случае, мы можем заключить, что до 1000 года до н. э. большинство более культурных семитских общин в Малой Азии стали помещать свои божества в более или менее тщательно разработанных святилищах.

Что касается другой расы, доминировавшей в ранний период анатолийской истории, хеттов, то мы располагаем бесценными свидетельствами памятников Богаз-Кеуи: они показывают сложный храм, вырубленный в скалистом ущелье, со "Святая святых" и, похоже, спальней комнатой для бога.^{223.3} Во Фригии искусственное святилище, возможно, поздно вытеснило естественную пещеру или отверстие в скале, которое когда-то было основным местом обитания культа великой богини.^{223.4} С побережья Малой Азии у нас нет никаких свидетельств о месте расположения какого-либо древнего храма, которые бы отнесли нас к раннему периоду, с которым мы имеем дело.^{224.1} Но одни только гомеровские поэмы являются достаточным доказательством того, что греки, для которых они были написаны, начали знакомиться с некоторым архитектурным типом жилища божества. Аполлон Сминфей уже имеет свое святилище и профессионального жреца.^{224.2} Мы слышим о храме и жрице Афины в Трое,^{224.3} о ее святилище в Афинах, которое она делила с Эрехтеем,^{224.224.4} и о каменном пороге Аполлона в Дельфах, который охранял уже многие сокровища внутри него.^{224.5} И мы также знаем из раскопок последних лет, что арийские захватчики с севера, протоэллины, найдут храмы по крайней мере на некоторых из мест минойской культуры. На Крите сохранились некоторые святилища второго тысячелетия; но, за исключением храма-пещеры на Дикте, все они до сих пор считаются просто домашними часовнями в царском дворце, как будто царь лично отвечал за религию общины: так и в Микенах, Тирине и Афинах, самые древние храмы были найдены на фундаментах "микенских" дворцов.^{224.6} Но храмы Геры на общественном холме в Аргосе и в Олимпии датируются примерно 800 годом до н.э.^{224.7}

Итак, у нас есть достаточные доказательства строительства храмов в Греции и на островах Эгейского моря до эпохи Гомера; и если мы должны прибегнуть к теории, что народы минойско-микенской культуры взяли свой пример в этой важной эволюции от какой-то

иностранной цивилизации, мы должны обратить внимание на Египет, а не на Ассирию, как более близкую и тесно связанную с ранним Критом.

Здесь мы можем отметить разницу между восточной и западной мыслью в религиозном понимании храма. Естественно, что везде он считался священным, поскольку был пронизан добродетелью божественного присутствия; но Вавилония развивала эту идею с большей убежденностью, чем Эллада, и фактически обожествляла сам храм: царь Набополассар (ок. 625 г. до н. э.) молится ему в таких словах: "О, храм, будь милостив к царю, твоему восстановителю, и если Мардук войдет к тебе с триумфом, сообщи ему о моем благочестии".^{225.1} Подобное преувеличение не встречается в греческой религии.^{225.2}

Что касается эмблемы божества, культового предмета, устанавливаемого в святилище для привлечения и обозначения присутствия божества, то, как мы видели, месопотамская религия уже развила эйкон или изображение в период, значительно более ранний, чем второе тысячелетие, и статуя бога или богини стала важным фактором раннего ритуала: только эмблема Асшура оставалась аниконической.^{225.3} Столь же ранней была мода на изображение, человеческое или териоморфное, в египетском культе. Опять же, в ранних хеттских памятниках это четко прослеживается, хотя аниконические фетиши появляются и на рельефах из Богаз-Кеуи. Но вполне вероятно, что западные семиты и племена Аравии до 1200 года до н.э., и многие из них в течение многих веков после, предпочитали аниконическую эмблему, "ашеру", или столб, или грудку камней, или колонну, иконической статуе; фактически, храмовое идолопоклонство в его развитых формах, как оно представлено в более поздней средиземноморской истории, было чуждо старой и подлинной традиции семитского общественного поклонения. Иконописные изображения божеств действительно можно найти в западных семитских регионах, и некоторые из них могут иметь большую древность; например, серебряная статуя, которую изваял Тутмос III. (пятнадцатый век до н.э.), вывезенная из Мегиддо и Ливана,^{226.1} или "Астарте"-плакетки, найденные на месте Гезера.

Но в семитских общинах более раннего периода такие предметы относились скорее к частной религии, а общественное служение было сосредоточено вокруг священного столба или камня, как это было в Мекке как до, так и после возникновения ислама: доказательства этого были тщательно приведены и оценены Робертсоном Смитом и сэром Артуром Эвансом.^{226.2}

То же самое можно сказать и о многих несемитских народах Западной Анатолии; во Фригии, например, самой ранней эмблемой Кибелы был грубый столб или конусообразный камень, и он сохранился до поздних времен в поклонении анатолийской богине в некоторых греческих городах на азиатском побережье.

Недавние открытия в регионах минойской и микенской культур свидетельствуют о том же явлении: культы в этой области Эгейского моря во втором тысячелетии были в основном аниконическими, любимой эмблемой был столб или ствол дерева, а на древнем Крите были найдены топор и даже крест.^{227.1} Там, где божество предстает в полном человеческом облике, как змея-богиня в часовне креста, охраняемая львом богиня или бог, спускающийся по воздуху над колонной на минойских печатях, эти фигуры не могут, да и не должны, интерпретироваться как реальные храмовые идолы. Студенты, изучающие религию классической Греции, знакомы с многочисленными свидетельствами аниконической традиции в λίθοι ἄρῳοι, а также с конусообразными столбами и колодами, служившими божественными эмблемами в поздних храмах Греции.^{227.2}

Теперь этнический вопрос, касающийся культа столбов, был критически рассмотрен сэром Артуром Эвансом в его вышеупомянутом трактате; и вывод, к которому он пришел, что поразительные параллели в семитских анатолийских и эгейских ритуальных памятниках следует объяснять не как результат прямого заимствования у одной или другой группы народов, а как постоянное влияние очень ранней средиземноморской традиции, представляется наиболее разумным. Правомерно утверждать, что ранние эллины переняли большую часть этого аниконического культа от более ранней минойской и микенской цивилизации; но мы не должны упускать из виду тот факт, что они также обладали своей собственной традицией, заимствованной из Центральной Европы.^{227.3} Самой бесполезной гипотезой было бы предположить, что ранние греки заимствовали его из Вавилона, где он менее заметен, чем в любом другом семитском сообществе.^{227.4}

Иконический импульс, благодаря которому ствол дерева и столб постепенно вытесняются полностью человеческой статуей, начал действовать к тому времени, когда гомеровские поэмы приобрели свою нынешнюю форму; ведь в *"Илиаде"*^{228.1} мы имеем несомненную ссылку на сидящую статую Афины в ее храме на Акрополе в Трое. Мы видим здесь работу инстинкта, который был отчасти религиозным, отчасти, возможно, эстетическим по своему происхождению. Если мы хотим связать его с иностранным влиянием, то Египет, по крайней мере, является более "непосредственной причиной", чем Вавилон.

При таком сравнении культовых объектов, установленных в святилищах или святых местах, необходимо учитывать и фаллическую эмблему. Она была широко распространена в поклонении Гермесу и Дионису и не была неизвестна даже в ритуале Артемиды.^{228.2} Геродот утверждает, что она была перенята эллинами у "пеласгов", но, как я уже пытался показать в другом месте,^{228.3} мы не можем придавать реальной ценности его индукции. Возможно, он произошел от старой традиции европейского культа и был исконным среди других арийских народов. Что касается средиземноморских рас, мы находим следы его использования в самофракийских мистериях и в могильном культе Фригии; в то время как некоторые записи сабазианских мистерий предполагают, что они носили фаллический характер. Минойско-микенская культура считается невиновной в этом, поскольку фаллическая эмблема не появляется среди найденных памятников; и это мнение несколько подтверждается отсутствием ее в ритуале Афродиты, которая может рассматриваться как прямой потомок великой критской богини; ведь только поздний и несколько сомнительный текст свидетельствует о посвящении фаллоимитатора кипрской Афродите.^{229.1} Но свидетельства фригийской религии, которая имеет много этнических связей с Критом, и такие ритуальные истории, как история Пасифаи, должны заставить нас колебаться.

В семитском ритуале эта эмблема, конечно же, не была общепринятой, даже если она вообще встречалась; имеющиеся на данный момент доказательства ее существования, по крайней мере, весьма сомнительны; два столба, найденные в Гезере, предположительно обладали фаллическими атрибутами;^{229.2} но Робертсон Смит хорошо протестовал против глупой тенденции интерпретировать священные столбы в целом как фаллоимитаторы,^{229.3} и даже считает утверждение Лукиана о фаллическом значении двух священных столбов, каждый высотой в триста футов, которые обрамляли пропилеи храма в Иераполисе,^{229.4} ошибкой, подсказанной ему более поздним эллинским неправильным толкованием. Другие высказывания Лукиана в этом трактате могут заставить нас поверить, что фаллический характер придавал некоторую часть ритуала сирийской богини; но если это и так, мы не можем с уверенностью считать его изначально семитским, поскольку в этой сложной религии смешалось так много этнических штаммов.

Сомнительно, чтобы мы могли узнать эту эмблему где-либо в религиозных памятниках хеттов, хотя Перро дал бы такое толкование одному из культовых объектов, высеченных на рельефе Богаз-Кеуи.^{229.5}

Наконец, его популярность в Вавилонии, похоже, ограничивалась частными суевериями; начиная со второго тысячелетия он использовался в качестве амулета, и одна из царских хроник, около 1110 года до н.э., записана на табличке, изображающей фаллос; но мы не можем утверждать на основании этого или любого другого доказательства, насколько мне известно, что эмблема использовалась в общественном ритуале.

Таким образом, насколько мы можем судить в настоящее время, вавилонские и эллинские явления расходятся в отношении культа столба и фаллического ритуала.^{230.1}

Наиболее интересной частью нашего исследования является сравнение церемоний и концепции жертвоприношения на Востоке и Западе. С первого взгляда мы, как обычно, отмечаем некоторое общее сходство. В самый ранний период мы находим различных животных, как диких, так и домашних, приносимых на алтари, но в Вавилонии нет особых правил относительно их пола, как это было предписано древнегреческим и иудейским ритуалом. Во всех этих странах также были в моде бескровное приношение зерновых и фруктов, а в ранний вавилонский период они были весьма разнообразны: в надписи из Гудеи упоминаются масло, мед, вино, кукуруза с молоком, фиго, финики как пища богов, "не тронутая огнем"^{230.2} Мы отмечаем здесь знакомое по греческому ритуалу различие между ἔρτυρα и ἄτυρα ἱερά; только в Вавилонии оно, по-видимому, не имело религиозного значения и не было развито, как в Элладе, в церемониальный закон, который мог вызвать важные изменения в моральных идеях и религиозных представлениях поклоняющегося; Например, алтарь Аполлона на Делосе назывался καθαρός, "чистый алтарь", потому что на нем не проливалась кровь; жертвы Афине Линдии на Родосе и Зевсу в некоторых мистических обрядах Крита были ἄτυρα, или "без огня", что было техническим названием для жертвоприношений из фруктов и зерновых; И этот факт ритуала подсказал позднейшей греческой философии этико-религиозное представление о том, что "чистое", то есть бескровное, жертвоприношение было более приемлемым и являлось традицией эпохи человеческой невинности. В месопотамской или какой-либо другой древнесемитской религии эта беременная идея пока не обнаружена; вавилонские божества принимали оба вида жертв, возможно, одновременно, хотя в некоторых особых церемониях достаточно было священной лепешки или жидких жертв из молока, меда, вина и масла;^{231.1} в то время как, согласно древнегебраическому взгляду, как показывает легенда о Каине и Авеле, божество предпочитает кровавую жертву, хотя каждый вид признается в сакральной литературе доэксилейского периода.^{231.2}

Есть еще одно различие, наблюдаемое в греческом ритуале, которое приобретает определенное значение в более поздней истории аскетической чистоты, - это различие между безвинными жертвоприношениями (νηφάλια) и теми, которые сопровождаются вином: первые предпочитались силами нижнего мира,^{231.3} хотя и не всегда, и уж точно не ушедшим героем. Как бы ни возникло это различие - а ни одна гипотеза не объясняет всех случаев, - оно не было семитской традицией, которой в ранние времена обучали Элладу. Ведь семитские божества, включая Яхве, питают гениальную симпатию к вину, "которое веселит бога и человека";^{232.1} и у нас нет ни одного семитского примера табу на него, кроме, возможно, поздней набатейской надписи из окрестностей Пальмиры, где упоминается "бог, не пьющий вина".^{232.2} Такая фраза, конечно же, не относится к вавилонским божествам; даже богу солнца, который в Элладе, похоже, был полным воздержанником, в вавилонском богослужении предлагают вино,^{232.3} и, согласно одному стиху в "Эпосе творения", божества

действительно напиваются^(232.4) грубость, которая в мифическом воображении Эллады представляется возможной только для Диониса.

Таким образом, мы вправе сказать, что отказ от вина в некоторых религиозных службах Эллады помогает подтвердить впечатление о ее ранней независимости от семитских влияний. В некоторых случаях эллинское правило могло быть заимствовано из более древней эгейской традиции; ведь два божества, к которым оно применялось, Гелиос и Афродита, как можно полагать, были завещаны Греции минойско-микенской религией; а вино, похоже, было запрещено в некоторых церемониях фригийской богини^{232.5} и богини из Карики.^{232.6}

Это различия, имеющие определенное значение и, несомненно, большую древность между ритуалами Востока и Запада; более незначительным, но имеющим большое значение для нашего вопроса, является тот факт, что ладан был регулярным сопровождением вавилонского жертвоприношения, но не вошел в религиозный обиход в Греции до некоторого времени после периода Гомера. Сам факт мы можем считать доказанным, как молчанием Гомера об этом, так и гомеровским использованием слова θύος, которое означает "жертва", а не "благовония", как это стало означать в более позднем греческом языке. Если бы влияние месопотамской культуры было столь же сильным на Грецию во втором тысячелетии, каким оно стало с 800 года до н. э., мы, конечно, должны были бы ожидать, что религиозное использование ладана, которое очень привлекательно и легко распространяется от одной расы к другой, было бы принято греческим ритуалом еще до времен Гомера.

Более существенным моментом является сохранившийся в греческих обрядах резкий контраст между олимпийским и хтоническим ритуалом; контраст, который требовал различий в терминологии и диктовал разные сакральные законы, касающиеся времени, способа, места жертвоприношения и выбора жертвы. До сих пор мне не удалось обнаружить ни одного намека на это важное раздвоение ритуала ни в одной месопотамской записи. Единственной силой неземного мира, которой вообще поклонялись, был Нергал, под этим или другими именами; и не похоже, чтобы его поклонение отличалось в каком-либо существенном отношении от поклонения любому другому верховному богу. Фактически, дуализм между силами верхнего и нижнего мира, который обычно отмечается и иногда преувеличивается в эллинском политеизме, лишь слегка проявляется в вавилонском и, похоже, не оставил никакого отпечатка на богослужении.

Что касается жертвенных животных, то единственное разительное расхождение между эллинскими и семитскими обычаями касается свиней. Святость или ужас, с которым это животное воспринималось в большинстве семитских обществ^{234.1}, не отражены ни в одной записи о чувствах ранних греков. Будучи обычной пищей эллина, он свободно приносил ее в жертву божеству, хотя в местных культах на нее иногда накладывалось табу, как и на другие жертвы, такие как овца или коза. Но возможно, что некоторые предшественники эллина на Крите и в Малой Азии, если не в самой Греции, разделяли семитские настроения в отношении свиньи; и почитание, оказываемое ей на Крите, особенно в Праисосе в более поздние времена,^{234.2} могло быть наследием минойской религии; также карийское поклонение Гемитее, в котором свиньи были табуированы, возможно, имело древние связи с Критом.^{234.3} Но факты жертвоприношения свиней или почитания свиней, хотя они и служат для отличия эллинов от обычных семитских общин, не имеют прямого отношения к нашей нынешней проблеме - доказательствам раннего месопотамского влияния на протоэллинскую расу. Ведь обычные семитские табу еще не были найдены в Месопотамии. Свинья упоминается в религиозном тексте как одно из животных, которое может быть

принесено богам в качестве заместительной жертвы, и нет никакого намека на то, что это животное приносится в жертву как нечистое.^{234.4} Конечно, другие животные упоминаются в качестве жертв гораздо чаще; и я не знаю ни одного другого текста, в котором упоминалось бы жертвоприношение свиньи. Она каким-то образом ассоциировалась с богом Нинибом, одно из названий которого означает "свинья";^{234.5} но пока нет никаких доказательств того, что она приносилась ему в жертву.

Теперь возникает вопрос, имеющий более важное значение как для нашей цели, так и для более широких интересов сравнительной религии. Были ли цель и значение жертвенного акта в западном обществе такими же, как в священной литературе Вавилонии? Ни одна часть древней религиозной системы не стала темой столь пристального изучения и спекуляций в последние годы, как древнее жертвоприношение. Робертсон Смит в своей эпохальной книге *"Религия семитов"* стал пионером новой теории, которая с тех пор была развита или изменена некоторыми английскими и несколькими континентальными учеными, идущими по его пути. Результатом этих трудов стало формулирование и определение различных форм жертвоприношений, преобладавших в Средиземноморье. По-видимому, можно выделить три основных типа: (а) жертвоприношение дара, когда жертва полностью отдается божеству, как правило, чтобы завоевать его расположение, или в особых обстоятельствах - например, после совершения греха, чтобы умиротворить его гнев, или в качестве благодарности за полученную услугу; (б) жертва причастия, когда община или отдельный человек едят вместе с божеством, укрепляя чувство общности общей трапезой; (в) сакраментальный тип, когда община или отдельный человек, как можно сказать, "едят бога", то есть принимают пищу или питье, ставшие священными благодаря вливанию божественного духа или личности, которые таким образом передаются причастнику. В настоящее время лучше всего рассматривать эти три вида как отдельные и независимые, не пытаясь определить, какой из них предшествует, а какой следует за ним.^{235.1}

Первый тип, который почти повсеместно встречается в человеческих обществах, пришедших к вере в личные божества, достаточно засвидетельствован Гомером у ранних греков, которые обещают и совершают жертвоприношение отчасти как подношение, чтобы угодить или умиротворить божество. Более важным является свидетельство, которое я уже рассматривал в другом месте,^{236.1} что гомеровское общество было знакомо и с более гениальной концепцией жертвоприношения как трапезы общения, где поклоняющийся и божество встречаются вокруг алтаря; это ясно видно из рассказов, которые Гомер дает нам об ахейском жертвенном пире.^{236.2} Уже видны зародыши идеи, из которой может развиваться третий, более мистический тип жертвоприношения, который я назвал сакраментальным; Ибо особое значение имеют действия, описанные во фразах οὐλοχύτας προβάλοντο и σπλάγχν' ἐπάσαντο, "они бросили вперед ячменные ошметки" и "они вкусили внутренности": первая фраза не совсем ясна, но она может означать, что стебли ячменя сначала кладутся на алтарь и тем самым освящаются или наполняются присущей им божественной добродетелью, а затем зверь касается ими лба и тем самым сам наполняется духом божества;^{236.3} второе также является мистическим актом, ибо σπλάγχνα особым образом содержат жизнь, которая теперь проникнута божественностью, и, вкушая их, поклоняющиеся приобщаются к божественной жизни. Все это происходит исключительно из-за необычайной степени сверхъестественной силы или "маны", которой обладает сам алтарь, силы, которая могла в наследство от долгих веков поклонения столбам, если мы считаем, что алтарь произошел от священного столба.^{237.1} Это объясняет и другие детали в старом эллинском жертвенном акте; например,

бросание волос жертвы в пламя алтаря,^{237.2} которое устанавливало связь между животным и божеством, практика торжественного освящения люстральной воды путем церемониального обнесения ее вокруг алтаря,^{237.3} и зарядка ее еще более мощным вливанием божественности путем погружения в нее зажженного клейма от алтарного огня.^{237.4}

Жертва причастия, должно быть, была в моде в догомеровские времена; и идея, придававшая ей смысл, никогда полностью не исчезала из государственного ритуала; Ибо правило, выраженное такими формулами, как οὐκ ἄποφορά, δαίνυσθαι αὐτοῖ, предписывающее поклоняющемуся завершить пиршество вокруг алтаря и не брать домой ничего из плоти, кажется, частично возникло из чувства, что церемония не имеет смысла, если он не пирует полностью с божеством.^{237.5} Но наиболее ярко это проявилось в религиозных службах θίασοι, более поздних религиозных орденах или братствах, посвященных каждый культу своего особого божества; для них общая религиозная трапеза была главной связующей нитью.^{237.6}

Помимо гомеровских свидетельств, у нас есть запись аттической Буфонии, подтверждающая большую древность этого типа жертвоприношения в Греции. К фактическому изложению деталей, данных нам Теофрастом и Павсанием, многое добавляют любопытные этиологические легенды, выросшие вокруг него.^{238.1} Мы видим, как бык отмечает себя для жертвоприношения, добровольно подходя к алтарю и поедая зерно на нем, будучи таким образом призван богом к общению с самим собой. Поскольку он наполнен духом бога, его убийство считается святотатством; но все граждане принимают его плоть, и даже чужестранец, который ест, становится гражданином, поскольку через этот пир он вступает в родство с Зевсом Полием. Все это можно объяснить верой в то, что Зевс Полиев находится в алтаре; и нам не нужно прибегать к таким теориям, как то, что бык - это тотемное животное или дух растительности.

Однако мы должны остерегаться заключать, что, поскольку жертва была временно наделена божеством и в этом священном состоянии пожиралась, она, следовательно, буквально рассматривалась как полное воплощение бога, или что поклоняющийся сознательно верил, что ест свое собственное божество, умершее в жертвоприношении. Ибо религиозное сознание далеко не всегда выводит все логические следствия из религиозного акта. Более мистическая идея, сыгравшая большую роль в религии Европы, может быть обнаружена или заподозрена, помимо письменных прямых древних свидетельств, только там, где к животному относятся с благоговением, помимо и до его связи с алтарем, или рассматривают его как привычное воплощение божества. Погружение и пожирание такой жертвы было бы истинным сакраментальным типом, который, по мнению Робертсона Смита, был изначальной формой всех жертвоприношений. Но у нас нет ни одного явного примера этого из самого раннего периода подлинной эллинской религии, если только мы не форсируем доказательства или не преувеличиваем их значение.^{239.1} У нас есть только некоторые мифы, которые мы с сомнением можем рискнуть интерпретировать с помощью этой гипотезы. И это не мифы о животных, а о человеческих жертвах, пожираемых в жертву: самый значительный из них - история о каннибалистическом пире, устроенном царем Ликаоном, который сварил собственного сына и принес плоть в жертву Зевсу, - ритуал, свидетелем некоторого выживания, подражательного или полуреального, был сам Павсаний на горе Ликаон.^{239.2} Это указывает на сакраментальный каннибализм, если предположить, что царь Ликаон был человеческим воплощением Зевса Ликаоса и что его сын был божественным младенцем. Но возможно, что в этой истории запечатлено воспоминание о более обычном клановом жертвоприношении жизни сородича, чтобы обеспечить им общение с богом клана через общее причастие к его плоти: в жертву приносится сородич, а не животное, не столько для

того, чтобы жертвователи могли съесть своего бога, сколько для того, чтобы бог, поглотив их самую ценную жизнь, мог теснее соединиться с ними.

Опять же, в одной из самых мрачных и недоуменных греческих легенд, истории о Клуменосе Аргосском и его кровосмесительной любви к дочери Гарпалыке, которая мстит за себя, убивая собственного ребенка и предлагая его отцу в жертвенном блюде, мы можем заметить проблеск воспоминания о каннибальском таинстве. Ассоциации этой истории смутно указывают на фракийское происхождение.^{239.3} И именно в ареале греческого дионисийского культа, который, согласно наиболее вероятному мнению, был заимствован из Фракии, мы находим запечатленную в легенде и ритуале традицию дикарского типа таинства, в котором пожиралось человеческое или животное воплощение бога. Таково значение, которое мы можем справедливо придать титанскому рассказу об убийстве младенца Диониса, *οπαρσυρός* козла, быка или змеи, периодически практикуемому Вакхами, и смерти Пентея.^{240.1} А в более позднем греческом ритуале то тут, то там сохранялось сознание того, что жертва, приносимая Дионису, воплощала само божество, даже до того, как она приобретала временный мистический афлатус от контакта с алтарем. Самым пикантным примером является запись ритуала на Тенедосе, в котором священную беременную корову благоговейно обхаживали, а теленка, которого она родила, одевали в бушлат и затем приносили в жертву Дионису, "производителю людей".^{240.2}

Эта дионисийская традиция, несомненно, восходит ко второму тысячелетию Греции; свидетельства о подобном сакраментальном ритуале в чисто эллинском культе теневые и незначительные, поскольку критическое исследование Элевсинских мистерий не дает четких сведений о нем; а рост и распространение этой идеи в более позднем язычестве нас сейчас не касается.

Но рассмотрение ранних эллинских жертвоприношений, основные черты которых были слегка обрисованы выше, имеет огромное значение для нашей цели. Ведь оно сразу же обнаруживает заметный контраст с вавилонскими идеями, насколько они нам сейчас открыты. Вавилоно-ассирийские литургии, эпосы и хроники не раскрывают никакой другой теории жертвоприношения, кроме той, которую называют теорией дара. Общий термин для вавилонского жертвоприношения - "кишту" или "подарок".^{241.1} Предполагается, что божества едят то, что им дают; в "Эпосе о потопе" встречается наивная фраза: "Боги чувствуют аромат, восхитительный аромат, боги роятся, как мухи, вокруг жертвователя". Пока нет никаких доказательств того, что жертвоприносителю полагалось или разрешалось есть вместе с божеством, как в эллинском причастии-жертвоприношении. Напротив, можно привести некоторые тексты, которые, похоже, прямо запрещают подобное.^{241.2} В уже цитированном документе, найденном в библиотеке Ассурбанипала и содержащем похожие на Иова сетования доброго человека, не нашедшего пользы в доброте, есть стих, в котором он сравнивает себя с грешником, пренебрегающим всеми религиозными таинствами и даже "вкушающим пищу божью". И вот мы видим, что среди различных дурных, нечистых или неудачных поступков, которые могут навлечь на человека запрет богов, прямо упоминается "пожирание жертвенной плоти".^{241.3}

Если только документы, которые еще предстоит обнаружить, не опровергнут эти положительные и отрицательные свидетельства, мы имеем здесь факт, имеющий большой вес и свидетельствующий против обсуждаемой нами теории. Откуда бы эллины ни почерпнули свою гениальную концепцию жертвоприношения как трапезы для причастия, они не взяли ее из Вавилона. И все рассуждения Робертсона Смита о внутреннем значении семитского жертвоприношения не могут быть применены к Месопотамии, откуда он не смог почерпнуть никаких доказательств. В Вавилонии жертвователь не получал никакой доли от

жертвы. Он мог есть с духами умерших в рамках определенного ритуала, но, судя по всему, не имел привилегии есть с богом или богиней. Божество принимало жертву, или жертву из зерновых и фруктов, в качестве подарка, а жрец получал свою долю. Но нам не говорят, что жрец ел вместе с богом, или где он ел; мы также не можем сказать, что жрец представлял поклонника.

Если в вавилонской религии еще предстоит обнаружить подлинное таинство, то оно, вероятно, будет найдено в каком-то документе, относящемся к ритуалу Таммуза. Ведь вполне вероятно, что Таммуз отождествлялся с кукурузой, как и с другими частями растительности, и что траур по нему сопровождался воздержанием от хлеба. Его воскрешение положило конец посту, и если в своей радости поклоняющиеся торжественно преломляли хлеб, они могли предположить, что едят тело своего воскресшего господина. Но такая реконструкция старого ритуала Таммуза в настоящее время опирается лишь на косвенные свидетельства более поздних записей о культе Аттиса-Адониса и о поклонении Таммузу среди язычников-сирийцев Харрана в десятом веке нашей эры.^{242.1}

Вавилонское представление о жертвоприношении как о даре связано с тем, что животное часто рассматривалось как выкуп за собственную жизнь человека; то есть, когда совершался грех, божество могло быть умиротворено даром приятной жертвы и убеждено принять ее вместо грешника, чья жизнь была должным образом забракована. Например, всегда считается, что больной человек согрешил, и священник, приносящий за него в жертву животное, произносит молитву: "Возьми его подарок, возьми его выкуп";^{242.2} а формула жертвы, приносимой при экзорцизме, весьма недвусмысленна: "Овца мужского пола, овца женского пола, овца живая, овца мертвая умрет, а я буду жить".^{243.1} Другая надпись^{243.2} проливает дополнительный свет на ритуал заместительной жертвы: "К первосвященнику пусть взывают: ребенок замещения за человека, ребенок за душу его, которого он принес: приложите голову ребенка к голове человека, приложите шею ребенка к шее человека, приложите грудь ребенка к груди человека". Независимо от того, совершалась ли эта торжественная манипуляция после или до жертвоприношения, ее целью должно было стать установление контакта между человеком и жертвой, чтобы ребенок мог стать его самым действенным представителем. Таким образом, это стало частью высшего этического учения Вавилона о том, что "жертвоприношение приносит жизнь", так же как "молитва снимает грех", - учения, выраженного во фрагментарной табличке, содержащей текст поразительного духовного значения.^{243.3}

Тип жертвоприношения, который можно назвать заместительным, должно быть, был как древней, так и более поздней традицией в Греции; ведь легенды, связанные со многими жертвоприношениями, ясно свидетельствуют об этом, объясняя определенные жертвы животных как замену человеческой жизни, которую ранее требовало оскорбленное божество, причем заместительное жертвоприношение обычно несет в себе идеи греха и искупления.^{243.4} Замена иногда могла быть извинена юридической фикцией, как, например, когда в ритуале брауронской Артемиды разгневанная богиня требовала жизни девы, а афинский родитель приносил в жертву козу, "называя ее своей дочерью"^{244.1}.

Но хотя эта идея является общей для месопотамского и эллинского сообществ, они сильно различаются в том, что касается приводимых ими доказательств распространенности человеческих жертвоприношений. Что касается Древней Греции, то доказательства неопровержимы, хотя многое, что приводится современными учеными, объясняется ложной интерпретацией ритуала, например, бичевание спартанских мальчиков; позднее человеческие жертвоприношения стали противны развивающейся этической мысли нации, но, согласно одному авторитетному мнению, не вымерли полностью до эпохи Адриана. С

другой стороны, до сих пор не найдено ни одного литературного текста или памятника, подтверждающего существование такого ритуала в Вавилонии. В одной из своих биографических надписей Ассурбанипал заявляет, что "принес в жертву" военнопленных, чтобы отомстить за своего убитого отца, на том месте, где был убит его отец.^{244.2} Он хвастается и худшими вещами, чем это; и мы вполне можем поверить, что он хладнокровно убил их. Но слова ни в коем случае не наводят на мысль о торжественном ритуале погребения с человеческими жертвоприношениями.

Чуть более важен отрывок из юридического документа, на который обращает внимание мистер Джонс^{245.1}; из него следует, что неустойкой за возобновление уже решенного дела было посвящение старшего ребенка огнем богу или богине; а поскольку в том же контексте упоминаются ладан и кедровое дерево как сопутствующие элементы угрожаемой церемонии, вывод кажется естественным: когда-то это была, по крайней мере, реальная угроза человеческих жертвоприношений в качестве законного наказания. Эта юридическая оговорка дает нам право заключить, что в самый ранний период семиты и шумеры Месопотамии время от времени прибегали к этому обряду. Если бы они всегда не прибегали к этому обряду, то были бы особенным народом и благосклонной нацией. Это достаточно подтверждено прямыми свидетельствами, либо записями, либо раскопками, либо предположениями легенд, у арабов, сирийцев, ранних ханаанцев,^{245.2} израильтян, финикийцев; также у фригийцев и других несемитских народов Анатолии. Однако в заслугу вавилонской культуры второго тысячелетия следует поставить то, что месопотамцы либо полностью, либо почти полностью отказались от нее. В это время она, несомненно, была в полном ходу в Греции; и, конечно, Вавилон не мог быть их злым учителем в этом вопросе. Но они не нуждались в учителях в том, что было древней традицией их северных предков и народов, с которыми они смешивались. И все же всего двадцать лет назад один из выдающихся авторов по греческому ритуалу мог сказать: "Несомненно, что эллины заимствовали практику человеческих жертвоприношений у восточных народов"^(246.1).

Поскольку мы не находим никаких следов идеи причастия в обычном вавилонском жертвоприношении, мы тем менее удивлены, что в священной литературе и памятниках почти нет намеков на какое-либо мистическое применение крови жертвы, которая использовалась для столь многих целей ритуала причастия ранними эллинами и евреями. Я не могу найти никаких других свидетельств этому в Месопотамии, кроме одного отрывка, процитированного Циммерном,^{246.2} в котором жертвователю предписывается окропить часть двери кровью ягненка. Вряд ли вавилоняне были неспособны понять, что физический контакт с определенными священными предметами может установить временное общение между смертным и божеством: это проявляется, например, в одной из формул ритуала очищения - "Пусть факел бога огня очистит меня"^{246.3} - в ежегодной практике, когда царь брал в руки идол бога, возможно, в обычае привязывать поклоняющегося к божеству шнуром,^{246.4} и в привычке прорицателей хвататься за кедровый посох, который называется "возлюбленным богов".^{246.5} Но может быть, они никогда не применяли это понятие к жертвоприношению, чтобы создать институт причастия-трапезы; или они могли создать его в ранние времена, и через долгие века власти жрецы могли стать достаточно сильными, чтобы подавить его и заменить даром-ритуалом, который был бы более выгоден для них самих. С этим отсутствием мистического значения жертвоприношения согласуется тот факт, что в вавилонском служении мы не находим никакого мистического использования жертвенных шкур, о котором можно получить некоторые свидетельства из различных деталей греческого ритуала.^{247.1}

Опять же, в вавилонских записях до сих пор не найдено никаких свидетельств о такой публичной церемонии, как отправление козла отпущения, будь то человек или животное, на которого возлагались грехи общины. Этот ритуал был общим для эллинов, египтян, евреев и, вероятно, других семитских общин.^{247.2} Идея переноса греха, на которой он основывается, была достаточно хорошо знакома древнему вавилонянину; но он, похоже, построил на ней лишь частную систему экзорцизма и очищения от грехов и болезней для отдельного человека. Насколько нам известно, ему не приходило в голову осуществлять этим методом торжественное ежегодное изгнание всех грехов нации.

С другой стороны, есть еще один тип жертвоприношения, распространенный в Вавилонии и Греции, с помощью которого можно скрепить клятву или договор: животное закалывают с проклятием, что та же участь постигнет того, кто нарушит клятву или договор. Циммерн приводит хороший пример, относящийся к договору, заключенному между ассирийским царем Ассурнирари и Матилу, князем Арпада:^{248.1} в жертву приносится овца и произносится формула: "Эта голова - не голова овцы, это голова Мати'илу, его сыновей, его великих, народа его земли. Если Матилу нарушит эту клятву, голова Матилу будет отрублена, как и голова этой овцы". Та же идея лежит в основе клятвоприношения в *"Илиаде"*^{248.2}, хотя она не выражена с такой наивной наивностью или такой логикой в деталях; но при заклинании зверя или наливании вина произносится проклятие, призывающее на клятвopреступника аналогичную участь, или молитва, чтобы "мозги его были вылиты, как это вино". Первоначальная идея - магическая: символическое объяснение появилось позже. Другая параллель - латинская клятва над камнем.^{248.3}

Такое сходство в особых формах ни в коем случае не ослабляет впечатления, которое мы получаем от разительных различий, заметных в вавилонском и эллинском значении жертвоприношения. К уже отмеченным различиям можно добавить еще одно, касающееся связи жертвоприношения с гаданием. По мнению профессора Джастроу^{248.4}, главным мотивом вавилонского жертвоприношения был осмотр печени жертвы, по следам которой опытный эксперт мог предсказать будущее по условной системе, раскрытой нам в некоторых древневавилонских документах. Это суеверие настолько развито и искусственно, что если мы находим его в соседних странах, то разумнее предположить, что одна заимствовала его у другой, чем что оно было развито независимо в каждой из них. Мы находим его в поздней Греции, Этрурии и Риме; но свидетельства гомеровских поэм говорят о том, что он был неизвестен эллинам более раннего периода. Вполне вероятно, что они заимствовали его из вавилонских источников в послегомеровские времена; и мы отмечаем, что здесь, как и в других случаях, когда можно обоснованно предположить влияние Вавилона на Грецию, он достигает западных берегов Эгейского моря в послегомеровскую, а не в догомеровскую эпоху.

Сравнительное изучение месопотамских и эллинских жертвоприношений ставит нас, наконец, перед другой проблемой, относящейся к истории религий, и одной из величайших: догма о смерти божества, происхождение и значение этой веры. Ведь там, где встречается мистический тип причастия-жертвоприношения, где животное, закланное для таинства, рассматривается как воплощение божества, можно предположить, что само божество временно умирает, несомненно, чтобы воскреснуть, либо сразу, либо на каком-то последующем празднике. Этот важный вывод не всегда должен был быть сделан, поскольку религиозная логика не всегда бывает доскональной, и эволюция идеи не обязательно относится к сфере тотемизма, как предполагал Робертсон Смит, а М. Рейнах все еще склонен утверждать. В мои задачи не входит обсуждение тотемистической гипотезы, но я могу

отметить, что в тех редких примерах, когда тотемное животное убивают, неясно, что оно убито как божество.

Опять же, вера в периодическую смерть божества может возникнуть независимо от жертвоприношения, а именно из сущностной идеи самого божества, когда божественная жизнь отождествляется с ежегодной жизнью растительности: явления природы осенью и весной могут навести поклоняющегося на мысль о ежегодной смерти и воскресении бога или богини. Важно отметить, что в этом, как и в другом источнике верований, вывод не всегда должен был быть сделан, так как божество растительности может не умирать осенью или зимой, а просто исчезать, и история его или ее исчезновения не должна иметь тех же религиозных последствий, что и история божественной смерти.

Погребение божественной жертвы во время службы причастия, где верующие символически или реально принимают божественную плоть и кровь, хотя и навеяно мыслью, которую мы должны назвать дикарской, может иметь последствия, важные для высшей религии, о чем свидетельствует история христианской догматики. И даже ежегодная смерть бога-природы может быть возведена в более высокое значение, чем простое значение природы, и может быть связана с обещанием человеческого бессмертия.

Наконец, можно отметить, что религия, выражающая в своем ритуале идею смерти и воскресения божества, скорее всего, будет заряжена более сильной эмоциональной силой, чем та, в которой это отсутствует; ведь эти два события будут вызывать у верующего экстаз скорби и радости.

Поскольку это явление столь важно, необходимо критически и непредвзято подходить к сбору статистики. В настоящее время мы исследуем восточное и западное Средиземноморье; и здесь ярким примером является древний шумеро-вавилонский ритуал Таммуза,^{250.1} народное служение плача и восторга, психологически во многих отношениях схожее с христианством и обладающее мощнейшей притягательностью.

Дошедшие до нас гимны Таммуза относятся к высшей вавилонской поэзии, и хотя это в основном плачевные литании, скорбящие о смерти юного бога, в их завершении все же слышны отголоски восторженного ликования по поводу его воскресения.^{251.1} С ними связана история о происхождении его супруги Иштар, или его богини-сестры; еще один великий мотив религиозного воображения, который соседние народы и конфессии быстро уловили и приспособили для своих религиозных нужд. Мы видели ^{251.2}, что жизнь Таммуза - это жизнь урожая и плодов; мы видим чистую религию природы, не аморализованную и не догматизированную, но вызывающую настроение и чувства, которые могли бы послужить движущей силой для более сложных и более духовных верований. Она не подходила для религиозной атмосферы ассирийского и вавилонского дворов, но ее влияние распространилось далеко по Малой Азии. Он пленил других политеистических семитов, а иногда, как показывает Иезекииль, и израильских женщин, открыв последним, несомненно, жилы религиозных чувств, неизвестные в строгом монотеизме Моисея. Ритуал Адониса в основном заимствован из службы Таммуза. Например, обряд посадки недолговечного "сада Адониса", о котором, возможно, самое раннее упоминание содержится в книге Исаяи xvi. ^{251.3} Фигура Таммуза - исконно шумерская; поэтому распространение его культа среди различных семитских общин не позволяет нам сделать вывод, что смерть и воскресение божества - исконно семитская традиция. Что касается других свидетельств, на основании которых некоторые ученые приписывают им эту догму, то они имеют поздний авторитет и сомнительную достоверность. Иосиф ^{251.4} рассказывает, что в Тире воскрешение Геракла однажды праздновал Хирам; но это вполне может быть производным от несемитского

сандонского культа Тарсоса, который будет рассмотрен ниже. А легенда о смерти Дидо в Карфагене, даже если нет сомнений в том, что царица изначально была великой богиней Тира, не является достаточным доказательством финикийского ритуала, в котором божество умирало ежегодно.

Но что касается несемитских народов Передней Азии, то на вопрос о заимствовании ответить с уверенностью гораздо сложнее.

Ни один хеттский памятник, ни один хеттский текст пока не открыл нам ни одной фигуры, которую мы могли бы отождествить с Таммузом. Но некоторые признаки склоняют нас к мысли, что идея смерти бога не была незнакома ни хеттской религии, ни некоторым общинам, находившимся под хеттским влиянием. На рельефе Богаз-Кеуи мы отметили присутствие в религиозной процессии этих загадочных животных, телят или быков, одетых в шапки по хеттской моде.^{252.1} Не эти ли "теантропические животные" должны были приноситься в жертву как связующее звено между человеком и богом? Мы знаем, что бык почитался как воплощение хеттского божества, и поэтому из жертвоприношения быка может вытекать догма о том, что божество церемониально умирало в определенные периоды. От святости быка в древних хеттских культовых центрах, возможно, произошел мистический обряд причастия Тауроболион или Таурополион, который, по мнению Кюмона, возник в культе персидской Анахиты и был принят на службу Кибеле.^{253.1}

Более прямые свидетельства можно почерпнуть из культа Сандона или Сандеса в Тарсосе, городе, который когда-то находился на территории хеттской культуры. Бог Тарсоса позднее отождествляется с тирийским Ваалом и эллинским Гераклом, а легенда о смерти последнего героя может быть отголоском ἱερὸς λόγος Тарсоса, вдохновленного ежегодным ритуалом, в котором бог города сжигался на погребальном костре и должен был восстать из пламени в виде орла.^{253.2} На более поздних тарсийских монетах изображены бог, костер, орел, двуглавый топор и лев;^{253.3} а последние три из этих символов принадлежат к древнейшему религиозному искусству хеттов. Доказательство было бы полным, если бы можно было показать, что имя Сандон или Сандес принадлежит хеттскому языку. В настоящее время мы знаем только то, что это не вавилонское или шумерское слово и не встречается в словарном запасе какого-либо семитского народа. Профессор Сайс считает, что нашел его в клинописной надписи из Богаз-Кеуи. Это было бы прямым доказательством, которое нам требуется; но слово, которое он транслитерирует как *Sandes*, как говорят, является идеограммой Хадада, сирийского семитского бога, и то, что Хадад используется в качестве семитского эквивалента *Sandes*, является просто конъюнктурой.^{253.4}

Еще более ясным и ярким примером явления, с которым мы имеем дело, является фригийский и лидийский культ и легенда об Аттисе. Различные и часто противоречивые детали истории его рождения, жизни и смерти, различные элементы его культа известны нам из поздних источников; рассмотрение всего этого вопроса здесь неуместно; но для нашей цели необходимо определить, если возможно, каковы первоначальные мотивы мифа и культа. Кажется вероятным, что самой ранней формой фригийской религии было поклонение великой богине-матери, соединенной с сыном или любовником,^{254.1} молодым и прекрасным богом, который умирает преждевременно, и чья смерть оплакивалась в ежегодном ритуале, а воскрешение представлялось в последующем или сопутствующем служении. О смерти и оплакивании мы имеем более древние свидетельства, чем о воскрешении и ликовании, но одно, похоже, является необходимым дополнением другого. Семейное сходство Аттиса и Таммуза поражает нас с первого взгляда. Как Таммуз предстает как молодое божество растительности, отождествляемое частично с жизнью деревьев, частично с кукурузой, так и Аттис во фригийской легенде и ритуале представлен как божество дерева, а в стихах

позднего гимна, вдохновленного древней традицией, вызывается как "кукуруза, срезанная жнецом".

И эти две личности шумерской и фригийской религий вызывали одни и те же психологические чувства, печальные, романтические и тоскливые. Естественно, напрашивается гипотеза, что более западные народы заимствовали культ из Месопотамии, и это произошло уже в 1500 году до н. э.^{254.2} Все ученые сходятся во мнении, что фигура Аттиса принадлежит к более древнему доарийскому слою населения Фригии; современные спекуляции иногда склонны считать его хеттским, а мы знаем, что хетты переняли некоторую часть вавилонской религии. Но само имя Аттис является камнем преткновения для гипотезы о заимствовании из Месопотамии. Считая Адониса западносемитской формой Таммуза, мы можем объяснить это имя как означающее просто "Господь", естественное обращение к шумерскому богу. Но мы не можем так объяснить имя "Аттис". Оно несемитское и должно рассматриваться как принадлежащее к анатолийской языковой группе, и мы пока не можем определить его корневое значение.

Кроме того, в поклонениях и легендах об Аттисе есть много особенностей, которых нет в соответствующем шумерском языке, и, по крайней мере, одна, которая кажется по сути чуждой ему. Смерть бога растительности, первоначально предполагаемая ежегодным явлением природы, может быть объяснена различными мифами, когда личное божество настолько вышло из своей природной оболочки, что способно на личную драму. Смерть Таммуза, похоже, вообще не получила мифологического объяснения. Можно предположить, что убийство Адониса вепрем было заимствовано из легенды об Аттисе, поскольку во Фригии, а также в Лидии - как доказывает геродотовская история об Атесе - это животное иногда считалось врагом, убившим бога. Есть основания полагать, что кабан стал играть эту роль в истории из-за непонимания определенного ритуала, в котором эта жертва ежегодно приносилась в жертву как воплощение божества или была благоговейно пощажена в соответствии с жертвенным законом табу. Если это оригинальный факт культа Аттиса, то он несколько противоречит гипотезе о происхождении из Месопотамии, поскольку свинья, похоже, не играла такой роли, положительной или отрицательной, в месопотамском ритуале, как в ритуале западных семитов и на берегах Малой Азии; также в настоящее время нельзя обнаружить никакой связи между Таммузом и этим животным.

Но еще одна версия смерти Аттиса, бытовавшая в определенное время среди его поклонников, гласила, что он умер от последствий членовредительства - мотив, подсказанный эмаскуляцией фригийского Галлоя. Здесь мы имеем дело с явлением в культе и мифе, которое было чуждо религиозным обычаям месопотамских общин. Евнух как светский чиновник - фигура, принадлежащая к незапамятной социальной традиции Востока; но евнух-священник - нездоровый продукт очень немногих религий, и в Месопотамии от него не осталось и следа. Вавилонское церковное право требовало от священства безупречной мужественности, соглашаясь в этом отношении с иудейским и эллинским, а также в соответствии с древним чувством, что мужественность священника была залогом непрерывного потока божественной силы, которая поддерживала мужественность общины. Самоуничтожение каралось религиозными правилами Яхве, а галлос был исключен из храмового поклонения ритуальным кодексом Лесбоса. Записи о современной дикости и история аскетизма, будь то в современной и средневековой Индии или в раннем христианстве, дают нам разнообразные иллюстрации самых диких эксцессов жестокости по отношению к человеческому телу, но не - насколько мне известно - этой особой формы самоуничтожения.^{256.1}

Как религиозная практика она характерна для Фригии, страны, всегда привлекающей внимание исследователя своими странными причудами религиозной психологии; а из Фригии эта практика распространилась в некоторые соседние общины, такие как Бамбике. Можно позволить себе сделать небольшую паузу, чтобы задуматься о первоначальном мотиве, побудившем его к этому. На первый взгляд, возникает соблазн объяснить это болезненным преувеличением тяги к чистоте. Но в других местах, где этот импульс был наиболее силен, например, в поздних орфических культах и культах Изиды, а также в раннем и средневековом христианстве, он приводил ко многим психическим отклонениям, но не к этому конкретному. Кроме того, у нас нет оснований предполагать, что эта тяга была сильна у фригийских приверженцев; галлои из Бамбике, по словам Лукиана, были одержимы сильными, хотя и бессильными сексуальными желаниями и имели полную свободу действий с женщинами. Формой общения с фригийской богиней и с более поздним Сабазисом был брак, символизируемый сексуальным актом; греческие и латинские писатели, как языческие, так и христианские, сходятся в осуждении непристойностей поклонения Кибеле-Аттис; мы можем также отметить, что фригийская священная мифология несколько грубее эллинской.

Мы вынуждены искать другое объяснение, и я не могу предложить ничего другого, кроме того, которое я уже предлагал в другом месте; а именно, что фригийская религиозная эмаскуляция была актом, совершенным в исступлении экзальтации жрецом или *мистом*, желающим максимально уподобить себя женской природе великого божества.^{257.1} Поклонение совершалось в основном под мужским руководством; но для полного осуществления божественной власти жрец-мужчина должен был стать квазиженщиной и надеть женское платье; последняя часть роли была достаточно распространена в первобытной "теургии". Сам жрец порой является воплощением юного бога и называется Аттис. Поэтому предполагалось, что Аттис сам совершал тот же акт, даже ценой своей жизни. Насколько ранним был этот институт жречества евнухов во Фригии, мы не имеем прямых доказательств. Возможно, это "хеттская" традиция; ведь фигуры, которые Перро обоснованно интерпретирует как евнухов-жрецов, можно увидеть на рельефах Богаз-Кеуи.

Возвращаясь к теме смерти божества, мы можем предположить, что во Фригии это была очень древняя традиция, которая ежегодно исполнялась церемониальным возложением растительной куклы на одр или подвешиванием ее на сосне. У нас нет прямых или иных достоверных свидетельств об умерщвлении жреца, воплощающего бога; несомненно, истории о смерти Марсия и жертвоприношении Литиерса указывают на ритуал человеческих жертвоприношений; кого олицетворяет Марсий, сомнительно, но в легенде о Литиерсе убивают просто проходящего чужеземца, и ни одна из этих традиций не связана с культом Аттиса.

Наконец, гипотеза о происхождении фригийского культа из Месопотамии может быть признана недоказанной и ненужной.

Проследивая этот феномен дальше, мы приходим к области минойско-микенской культуры. Если бы легенду о смерти Минотавра можно было бы смело интерпретировать как возникающую в результате периодического умерщвления бога-быка, можно было бы доказать, что искомая идея принадлежит минойским критянам; но фрески в Кноссе представляют это событие с таким веселым и спортивным *антуражем*, что стесняются придать ему торжественное религиозное значение. Более важной для нашей цели является традиционная легенда о Зевсе на Крите. Обычно считается, что она чужда подлинной эллинской традиции, касающейся их верховного бога, как нечто, заимствованное эллинами-иммигрантами из более ранних этеокретских ритуалов и верований.^{259.1} Мы имеем

представление о ритуале, в котором божество рождается, ему поклоняются как младенцу, а затем как мальчику-коῦρος, как его призывают в новом фрагменте гимна куретов, и особенно как сыну великой матери, а не как зрелой независимой личности. И снова в ритуале появляются оргиастические эмоции и страсть, которые звучат в ноте, созвучной фригийскому культу Кибелы-Аттиса. Очень ранние связи Крита и стран, прилегающих к Троаде, теперь раскрываются благодаря накопленным свидетельствам и могут указывать на родство. Вполне возможно, что у минойских критян был свой аналог Аттиса - молодой бог, который периодически рождался и умирал. Возможно, они называли его Велханос - имя молодого божества, сидящего под деревом на критской монете V века. Хотя по возрасту и характеру он так не похож на эллинского Зевса, мы можем предположить, что прибывшие эллины называли его так, потому что сочли его главным богом острова. Мы также можем понять, почему более поздняя вакхическая мистерия так плодотворно процветала на Крите, если она уже нашла здесь ритуал юного бога, который умер и воскрес, и почему в более поздние времена жители с таким энтузиазмом праздновали Иларию,^{259.2} пасхальный фестиваль воскресения фригийского божества.

Эта попытка реконструировать часть старой критской религии по образцу ранней фригийской имеет лишь шаткое значение, пока не появятся более позитивные свидетельства из минойского искусства, которое до сих пор не открыло нам ничего о ежегодном рождении и смерти божества. Ритуальная легенда неполна: мы достаточно слышим о рождении, и мы можем *априори* утверждать, что периодический ритуал рождения бога подразумевает периодическую смерть. К сожалению, все, что мы узнаем из античной литературы, - это то, что существовала могила Зевса, возможно, в Идейской пещере, на которой Пифагор, как говорят, написал эпитафию.^{260.1} Но здесь возникает скептическое сомнение в связи с тем фактом, на который указывал Роде, что могила божественного персонажа часто была неправильным названием подземного святилища хтонического божества; и либо Идейская пещера, либо большая пещера на горе Дикте, где недавно были собраны интересные реликвии древнего культа,^{260.2} могли в более поздний период рассматриваться как могила. И все же, спросим мы, могло ли выражение "могила Зевса" стать распространенным среди людей, у которых поклонение этому богу все еще оставалось живым верованием, если только не преобладала вера в то, что умерший бог вновь восстал к власти? В таком случае "могила Зевса" могла быть названием святилища, где ритуал смерти совершался перед ритуалом рождения.

Тогда эта реконструкция и *априорная* дедукция, о которой говорилось выше, могут претендовать, по крайней мере, на правомерность.

Наконец, из кипрского культа можно почерпнуть некоторые свидетельства в пользу того, что минойская цивилизация была знакома с догмой о смерти божества. Мы слышим о могиле Ариадны-Афродиты, которую в более поздние времена показывали на Кипре,^{261.1} а критские и кипрские легенды о девах по имени Горго, Паракуптоуса и Галатея^{261.2} открывают нам Афродиту, которая периодически умирала, возлагалась на одр и оживала. Афродита Кипра, скорее всего, имеет минойское происхождение; и, будучи богиней растительности, идея периодической смерти и воскрешения могла естественным образом привязаться к ней, а также ассоциироваться с другим типом ритуала - ежегодным бросанием ее куклы в море, что, вероятно, породило такие истории, как прыжок Бритомартис или Деркетос в волны.^{261.3}

Теперь мы можем заняться чисто эллинскими свидетельствами. Ограничивая наш взгляд сначала культами и легендами о высших божествах Эллады, мы не можем утверждать, что

смерть и воскрешение божества - это примитивная традиция эллинов. Мы можем подозревать, что она была ведущим мотивом в некоторых местных аркадских культах Артемиды, если, например, интерпретировать аркадскую Каллисто как форму самой великой богини; но очень вероятно, что Артемиды в Аркадии и многих других ее культовых центрах представляет собой доэллинское божество рождения и плодovitости. То, что мы можем осмелиться назвать эллинским духом, кажется, говорит в ответе Ксенофана жителям Элеи, когда они спросили его, должны ли они приносить жертвы Леукотее и оплакивать ее: "Если вы считаете ее божеством, не оплакивайте ее; если человеком, не приносите жертв" ^{261.4}.

Но когда мы спускаемся от высшей религии к старым эллинским аграрным культам, связанным с героями или даймонами земли и поля, мы находим свидетельства скорбных обрядов, церемоний оплакивания, которые относятся к тому же типу, что и Таммуз; и в греческом, как и в вавилонском, персонаж, к которому они привязаны, - это юный герой или героиня растительности: Таковы Линос, возможно, самая ранняя тема меланхолической песни о жатве в догомеровские времена; Гиакинтос, "юноша" из Лаконии, который, возможно, был эллином, а возможно, и нет, и которому была посвящена большая часть Гиакинтия; Эвностос из Танагры; Эригона, "рано рожденная", из Икарии. Жизнь всех этих людей проходит, как проходит зелень или как собирается урожай; и, по крайней мере, с одним из них, Гиакинфом, а возможно, и с другими, связывалась идея ежегодного воскресения. Но ни один из них, подобно Таммузу, не стал играть мировую роль; они остались наивными, полуреализованными формами поэтической народной религии. К ним относятся Бормос из Вифинии ^{262.1}, чью смерть оплакивали во время жатвы меланхолическими песнями, сопровождаемыми печальной музыкой флейты, и Литирсес из Фригии, которого жнецы оплакивали у молотильного поля.

Скажем ли мы, что все это лишь отблески великого вавилонского культа, брошенные издалека?

Тогда мы должны сказать то же самое о крестьянине-герое "немце", которого обожают и оплакивают современные болгары, о русском Ярило, ^{262.2} и о нашем собственном Джоне Барлейкорне. И в этот момент мы, вероятно, отступим от теории независимого сходного развития и поверим, что крестьянская религия в разных частях света способна развивать поразительно параллельные фигуры, повинувшись стимулу сходных обстоятельств и потребностей.

Итак, у нас нет никаких оснований считать, что Таммуз или какая-либо его тень была принесена на западные берега Эгейского моря во времена до Гомера. И мы знаем, что Адонис, его ближайший анатолийский представитель, прибыл только в поздний постгомеровский период. В то же время, какого бы мнения мы ни придерживались относительно доисторической религиозной торговли между Востоком и Западом, это жизненно важное различие между месопотамской и эллинской религией должно быть подчеркнуто: Вавилонская литургия - это в основном служба скорби, и часть этой скорби - по Таммузу; эллинское богослужение было в основном веселым и общественным, и только в нескольких хтонических культах можно заметить более мрачный тон, и нигде не слышно всплеск бурной и экстатической скорби. В этом отношении, а также в своей удаленности от любой идеи смерти и воскресения божества, эллинская религия была дальше от религии католической Европы, чем древнефригийская или шумерская.

Вавилонское храмовое богослужение было сложным и разнообразным и предлагает множество проблем, представляющих интерес для исследователя-сравнителя. Мы понимаем, что священный брак был частью религиозной драмы, которая, возможно,

разыгрывалась ежегодно; например, мы находим упоминание о торжественном бракосочетании Ниниб и Бау и о брачных подарках, преподнесенных Бау.^{263.1} В любом антропоморфном политеизме, особенно если идолопоклонство предоставляет образы, которые могут быть использованы для религиозной драмы, этот ритуальный акт, вероятно, имел место. У южных аравийцев во времена, предшествующие исламу, в древней надписи говорится о брачной церемонии Аттара.^{263.2} Это брак великого бога и богини, которая, согласно наиболее разумному толкованию, изображена на хеттских рельефах Богаз-Кеуи. Мы можем предположить, что это была церемония минойского культа; микенский перстень показывает нам сидящую богиню с молодым богом, стоящим перед ней и соединяющим свое предплечье с ее, в то время как оба делают своеобразный жест пальцами, который может означать зажжение трота;^{264.1} также, поздние легенды и поздний ритуал, отмечающий браки Афродиты и Ариадны, могут происходить из доэллинской религиозной традиции. Наконец, у нас есть достаточно полное свидетельство того же религиозного акта в чисто эллинском культе. ἱερὸς γάμος Зевса и Геры разыгрывался во многих общинах с определенными чертами первобытного обычая;^{264.2} бракосочетание Коре и бога нижнего мира можно было встретить в церемониях некоторых храмов;^{264.3} в то время как центральная сцена Элевсиний, если не меньших, то больших, включала священный брак.^{264.4} Римская религия, в первоначальной форме которой, возможно, не было ни женитьбы, ни брака, ни семейных уз, ни генеалогий божеств, несомненно, заимствовала свои "Orci nuptiae" из греческой. Но в остальных случаях нет необходимости прибегать к какой-либо теории заимствования, чтобы объяснить явление, столь естественное на определенном этапе развития религии.

Это явление также не является важным, пока церемония исполнялась только куклами или идолами, как в беотийской Дайдале.^{264.5} Оно начинает иметь большее значение для истории религиозной практики и мысли, только когда роль одного из божеств в этой драме исполняет человеческий представитель. Ведь это не только открывает неограниченные возможности возвышения для смертного, но и может породить мистический идеал и практику общения с божеством через сексуальный контакт, который играл большую роль во фригийской религии и оставил глубокий след в раннехристианском символизме. Вопрос о том, представляет ли нам месопотамская религия свидетельства "священного брака", заключенного между смертным и божеством, в конечном итоге должен включать в себя более сложный вопрос о функции и цели этого странного месопотамского института храмов-проституток. Но, оставив на время этот вопрос, мы находим у Геродота явное свидетельство того факта, который нас непосредственно касается. Описывая великий храм Бэла в Вавилоне,^{265.1} он утверждает, основываясь на авторитете своих "халдейских жрецов", что божество избрало своей ночной партнершей какую-то местную женщину, которая должна была проводить с ним ночь на кушетке и была обязана воздерживаться от всех других сношений с мужчинами; и он сравнивает подобную практику верования, найденную в храме Зевса в египетских Фивах и в оракульном святилище Аполлона в Патаре в Ликии. Достоверность Геродота в этом вопросе подвергается сомнению ассириологами;^{265.2} тем не менее, фраза, используемая в кодексе Хаммурапи в отношении священной женщины, посвященной храмовому служению, называя ее "женой Мардука", кажется, придает некоторую окраску утверждению Геродота.^{265.3} Только, возможно, этот термин имеет лишь духовно-символическое значение, подобно обозначению монахини как "невесты Христа"; ведь в оригинальных вавилонских документах пока, насколько мне известно, нет свидетельств того, что женщина исполняла роль Белит, жены Бела.

Что касается смежных религий, то идея о том, что смертный может вступить в этот способ общения с божеством, вероятно, была древним наследием фригийских религий, поскольку она проявляется в различных формах. Жрец Аттиса сам назывался Аттисом и, следовательно, вероятно, имел любовные отношения с богиней, а более поздние мистерии Кибелы расширили эту идею и предложили каждому поклоннику славу мистического брака;^{266.1} именно бессознательный стимул незапамятной традиции побудил фригийского ересиарха Монтана выдать себя за мужа Девы Марии.^{266.2} Она также фигурирует в качестве фундаментального постулата сабазианской мистерии и эллинистическо-египетской герметической теософии. Простой ритуальный факт, а именно, что женщина служит невестой бога, вероятно, можно проследить далеко за пределами многих широко отдаленных народов. Согласно Саагуну, ^{266.3}человеческие жертвоприношения мексиканцев иногда имели целью отправить женщину-жертву в божественный брак. В дохристианской Швеции мы находим жрицу, которую обычно считали женой бога Фрейра и которая пользовалась значительной властью благодаря этой связи.^{266.4} Подобные примеры можно привести из современных дикарских общин. Поэтому, если мы обнаружим тот же институт в Средиземноморье, мы не будем считать необходимым предполагать, что он был завезен из Вавилона или от какого-либо семитского народа. Что касается минойского культа, то, по крайней мере, правомерно рассматривать легенду о Пасифае и ее любовной связи с богом-быком как неудачный этиологический миф, искажающий истинный смысл ритуала, в котором смертная женщина наслаждалась подобным божественным общением, и здесь мы снова должны отметить религиозную близость между Критом и Фригией. И вполне вероятно, что эта идея не была незнакома эллинам, хотя сведения о ней скудны и неопределенны. Согласно раннехристианским отцам, вдохновение дельфийской пифии было вызвано телесным союзом с Аполлоном, по крайней мере, сродни - если не идентично - половому акту. Более ценным является определенное утверждение Геродота о том, что жрица Патары получила свое вдохновение благодаря брачному союзу с Аполлоном. В редких случаях, когда культом эллинского бога руководила жрица, мы можем подозревать, что ἱερός γάμος был частью храмового ритуала; в двух примерах, которые мне удалось найти, - культы Посейдона в Калаурейях и Геракла в Феспиях - жрица должна быть девой, как это было бы естественно по этой теории.^{267.1} Девы-жрицы Леукиппиды, божественные невесты Диоскуров в Спарте, сами назывались Леукиппидами; по всей вероятности, потому, что они были их смертными представителями в какой-то церемонии священного брака.^{267.2} Но самым ярким и четко зафиксированным примером является ежегодный брак царицы-Архон в Афинах с Дионисом, богом-быком, на празднике Антестерия, значение которого я уже обсуждал в другом месте.^{267.3} Кажется, что царица, соединяя свое тело с телом бога, соединяет с ним все афинское государство и обеспечивает его процветание и плодovitость; этот исторический факт может также объяснить миф о союзе Алфеи, царицы Калидона, с тем же богом. Наконец, заметим, что ничто из этих эллинских записей не указывает на элемент нечистоты в ритуале; нам не говорят, что эти священные браки когда-либо заключались жрецом как человеческим представителем бога, или что церемония была связана с реальной потерей девственности девы-жрицы. Брак мог заключаться символически, с помощью куклы или изображения божества. Мы можем полагать, что этот обряд происходит из догомеровской древности; ритуал, который совершала царица Архон, естественно, мог быть установлен во времена принятия в Афинах дионисийского культа, и есть основания датировать это событие ранее 1000 г. до н. э.^{268.1}

Теперь мы подошли к очень сложному и важному вопросу, касающемуся положения женщин в старом месопотамском храмовом ритуале. Первый документ, представляющий для нас

ценность, - это кодекс Хаммурапи, в котором мы находим определенные социальные правила, касающиеся статуса класса женщин, обозначенных именем, которое Уинклер с сомнением переводит как "сестры Бога", считая его, однако, эквивалентным посвящению, в то время как Джонс переводит его просто как "избирательница"^{268.2} По крайней мере, у нас есть доказательства существования класса святых женщин, обладающих определенными привилегиями и подверженных определенным ограничениям. Они были дочерьми хороших семей, которых их отцы посвятили религии; они могли наследовать имущество, которое освобождалось от бремени армейского налога; они не могли выходить замуж, и им запрещалось под страхом смерти открывать или даже входить в винный магазин. О них можно узнать даже столько, , но мы бы с удовольствием узнали больше. Именно к их ордену принадлежит персонаж, описанный как "жена Мардука" ^{269.1}, который был рассмотрен выше? Не из их ли среды были избраны жрицы Иштар, толковавшие оракулы богини?^{269.2} Кажется очевидным, что отец мог посвятить свою дочь любому божеству, что их положение было почетным, и что их не следует отождествлять с храмовыми проститутками Вавилона или Эреха, вызывавшими удивление и часто порицание позднего греческого мира. Этот особый порядок храмовых проституток также признается - согласно некоторым лучшим авторитетам^{269.3} - в кодексе Хаммурапи, где они упоминаются в одном контексте с "посвященными" или "божьими сестрами", но явно отличаются от них; другое положение, похоже, относится к мужчинам-проституткам (§ 187). Определенные правила касаются наследования их имущества и воспитания их детей, если они имели таковых, которые могли быть усыновлены в частные семьи. Очевидно, эти "кадишту" были постоянным институтом, и здесь нет ни намека на какое-либо бесчестье. В вавилонской литературе могут быть и другие упоминания об этих храмовых женщинах; в "Эпосе о Гильгамеше" куртизанка, покорившая Эабани, очевидно, принадлежит к свите Иштар из Эреха.

Из этих двух институтов мы должны выделить другой, о котором Геродот является нашим самым ранним авторитетом: ^{269.4}, согласно его прямому заявлению, раз в жизни каждая вавилонская женщина, высокого или низкого происхождения, должна была стоять в храме-крепости богини Милитты - вероятно, функциональное название Иштар, означающее "помощница родов" - и проституировать себя с любым незнакомцем, который бросал ей на колени деньги и требовал ее с формулой: "Я вызываю для тебя богиню Милитту". Геродот спешит заверить нас, что этот единственный акт безбрачия, произошедший вне храма, не снизил впоследствии нравственность женщин, которые, как он утверждает, в остальном были образцовыми в этом отношении. Но он явно шокирован этим обычаем, а раннехристианские и современные авторы цитируют его как худший пример грубой языческой или восточной разнузданности. Некоторые преданные ассириологи пытались усомниться в правдивости историка:^{270.1} желание - отец мысли: обычному цивилизованному человеку действительно трудно понять, как древняя цивилизация с развитой моралью могла санкционировать такую практику. Но свидетельство Геродота не должно подвергаться такому сомнению; не является достаточным основанием для его отвержения и тот факт, что в клинописной литературе до сих пор не было найдено ни одного упоминания об описываемом им обычае. Страбон лишь повторяет слова Геродота, но независимое свидетельство, имеющее определенную ценность, можно почерпнуть из апокрифического Послания Иеремии: ^(270.2) "Женщины также с веревками вокруг себя сидят на путях, сжигая отруби для благовоний; но если какая-нибудь из них, привлеченная кем-нибудь из проходящих, ляжет с ними, она упрекает свою подругу, что ее не сочли такой же достойной, как она сама, и ее веревка порвалась." Контекст полностью религиозный, и речь не идет об обычной светской безнравственности; некоторые детали повествования напоминают нам о Геродоте и дают понять, что писатель имеет в виду тот же общественный обычай, за который ручается историк. Этот обычай можно описать как посвящение богине первых плодов девственности

женщины до брака; хотя Геродот не говорит прямо, что это был обряд, предшествующий браку, но записи о подобной практике в других местах Малой Азии убеждают нас в этом.

Теперь мы должны начать сравнительный поиск в соседних регионах, различая три типа посвящения, которые я указал выше и которые слишком часто путают.^{271.1}

Первый тип имеет близкие аналогии с раннехристианской, средневековой и современной монастырской жизнью женщин. Кодекс Хаммурапи представляет нам самый ранний пример того, что можно назвать религиозным сестринством; вавилонские избирательницы были посвящены религии, и хотя христианских монахинь часто называют невестами Христа, их ранние прототипы носили менее сомнительный титул "Божьих сестер". Мы не находим точных параллелей этой практике в Древней Греции; с самого раннего периода, несомненно, преобладал обычай посвящать отдельных женщин из определенных семей в жрицы для служения определенным культам, и иногда им навязывалось целомудрие; но они не образовывали монастырского общества; обычно, помимо своих эпизодических религиозных обязанностей, они могли вести светскую жизнь. Фактически, монашеская система была восточного происхождения и достигла Европы только в более поздние времена, будучи противопоставлена гражданскому характеру религии старых арийских государств.

Второй класс посвященных женщин служил в качестве храмовых харлотов в некоторых культовых центрах Малой Азии. Мы не можем утверждать, что этот обычай во всех случаях происходил из Вавилона, поскольку есть основания думать, что это была традиция, связанная с культом богини среди политеистических семитских племен. В Библии есть явные упоминания о храмовой проституции, практиковавшейся представителями обоих полов в ханаанских общинах, соседствовавших с израильянами, которые сами иногда были заражены этой практикой.^{272.1} Мы слышим об "иеродулах" среди язычников-арабов,^{272.2} о женщинах "из общины народа Астарты" в Карфагене,^{272.3} о множестве посвященных рабынь в культе Афродиты в Эриксе,^{272.4} который был, по крайней мере, полусемитским; и вполне вероятно, что некоторые из них, по крайней мере, были посвящены в нечистую религиозную практику. Что касается несемитских культов, то четко засвидетельствованы только два: поклонение Ма в Комане в Понтосе,^{272.5} и Афродите Урании в Коринфе.^{272.6} В этих случаях мы вправе предположить семитское влияние; ведь мы не находим следов этой практики в древнем культе Кибелы, а Ма из Каппадокии и Понта, имевшая с ней родственные связи, была частично заражена Анахитой, персидской богиней, которая переняла вавилонскую моду. Мы также не можем сомневаться, что эта практика получила признание в Коринфе в послегомеровские времена благодаря восточной торговле; ведь она была связана с культом Афродиты Урании, чья личность, по крайней мере частично, была идентична личности семитской богини. Эта практика сохранилась в Лидии и в более поздний период греко-римской культуры. Одна женщина из Тралл, по имени Аурелия Аэмилия, воздвигла колонну с надписью, опубликованной сэром Уильямом Рамсеем^{273.1}, в которой она с гордостью заявляет, что проституировала себя во время храмовой службы "по велению оракула" и что ее предки-женщины поступали так же. Наконец, мы можем найти отражение культовой практики в некоторых легендах; например, в легенде Иконии о женщине, которая завлекала в свои объятия всех чужестранцев, а затем убивала их, но сама была превращена в камень Персеем, и чье каменное изображение дало название государству.^{273.2}

Другой обычай, зафиксированный Геродотом в Вавилоне, - посвящение первых плодов девственности богине до брака, - который я рассматривал как отличный от вышеупомянутого, возможно, часто сочетался или путался с ним; ведь храмовое блудодеяние, продолжавшееся в течение значительного периода, могло иногда быть предварительным к браку. Наиболее точные параллели вавилонскому обычаю можно найти

в записях Библа, Кипра и сирийского Гелиополя или Баальбека. Лукиан свидетельствует о господствующем в Библе правиле, согласно которому в праздник Адониса женщины обнажались для покупки в один-единственный день, и что только чужестранцам разрешалось наслаждаться ими; но эта услуга навязывалась им только в том случае, если они отказывались отрезать свои волосы в знак оплакивания Адониса.^{274.1} Аналогичным образом византийский историк Созомен утверждает, что в Гелиополе (Баальбеке), в храме Астарты, каждая дева была обязана проституировать до замужества, пока этот обычай и культ не были отменены Константином.^{274.2} Утверждения о Кипре, хотя и менее ясные, указывают на тот же институт: Геродот, подробно описав вавилонскую практику, заявляет, что она преобладала и на Кипре, а Юстин^{274.3} сообщает, что у киприотов был обычай "посылать своих девственниц перед свадьбой в определенные дни на берег, чтобы они зарабатывали свое приданое проституцией, чтобы впредь платить Венере за их добродетель (*pro reliqua pudicitia libamenta Veneri soluturas*)". Процессия к берегу может указывать на правило, согласно которому им разрешалось вступать в половую связь только с незнакомцами,^{274.4} и ничто не указывает на продолжительную проституцию. Возможно, это тот же самый обряд, который локрийцы на Западе поклялись исполнить в честь Афродиты в случае избавления от опасной войны.^{275.1} Но в поклонении Анаитису в Акилисене в Армении, по словам Страбона,^{275.2} незамужние женщины служили в храме-арлоте в течение неопределенного времени, пока не выходили замуж; и Аурелия Эмилия из Тралл, возможно, лишь поддерживала тот же древний ритуал в Лидии. Таким образом, в этих двух странах как будто произошло слияние двух институтов, которые в других местах отличались друг от друга: служение блуднице в течение длительного времени в храме и освящение девственности каждой девы в качестве предварительного условия для вступления в брак.

Эти институты обозначают самый резкий антагонизм между ранними религиозными чувствами Востока и Запада. Ни в одном европейском государстве нет ни одной религиозной или иной записи о том, что принесение в жертву перед браком девственности женщины смертному когда-либо рассматривалось как требование храмового ритуала. Такой обряд был отвратителен для истинно эллинского, как и для гебраистского, духа; и только в более поздние времена мы находим один или два эллинских культовых центра, уловивших отпечаток восточной традиции; а такие легенды, как о Меланиппосе и Комаито, и история греха Лаокоона выражают чувство ужаса, которое вызывала у грека любая сексуальная разнузданность в храме.^{275.3}

Очень важно попытаться понять первоначальную цель или значение семитских и анатолийских обрядов, с которыми мы имеем дело. Рассматривать их, как это делали раннехристианские и некоторые современные авторы, как просто примеры необузданной восточной похоти, маскирующейся под религию, - ложный и несправедливый взгляд. Согласно Геродоту, то же общество, которое предписывало приносить в жертву девственность дочерям семей, поддерживало в других отношениях высокие стандарты добродетели, что также подтверждается вавилонскими религиозными и светскими документами. Современная антропология подошла к этой проблеме с большей проницательностью и серьезностью, но некоторые существующие объяснения не являются убедительными. Возьмем сначала описанный Геродотом обряд, который всегда следует отличать от постоянного института "иеродулаев" в смысле храмов-харлотов: Маннхардт, который первым применил современную науку к этой проблеме, объяснил его как развитие ритуала растительности.^{276.1} Афродита и Адонис, Иштар и Таммуз, представляют

растительность, и их ежегодный союз вызывает всеобщее плодородие; женщины играют роль богини, а незнакомец представляет Адониса! Таким образом, вавилонский обряд - это отчасти религиозный $\mu\epsilon\tau\eta\sigma\iota\varsigma$, человеческая игра в божественной драме, отчасти религиозная магия, полезная для урожая. Но, несмотря на большие и реальные заслуги Маннхардта перед наукой, его теория растительности часто сбивает его с пути, и только тот, кто отчаянно защищает диссертацию, объяснил бы этого незнакомца, необходимого персонажа в ритуале Вавилона, Библоса, Кипра и Баальбека, как родного бога. Нет никаких оснований связывать вавилонский обряд с Таммузом, или предполагать, что женщины представляли богиню,^{277.1} или что их действия непосредственно влияли на урожай, кроме как в том смысле, что на определенных этапах верований все должное исполнение религиозных церемоний рассматривалось как благоприятствующее процветанию земли. Сэр Уильям Рамсей в своем труде *"Города и епископства Фригии"* ^{277.2} объясняет этот обычай сохранением традиции женского общения до введения регулярного брака. Д-р Фрейзер, который более подробно рассмотрел этот вопрос, принимает это объяснение,^{277.3} как и полностью принимает объяснение Маннхардта; и, хотя он связывает - как мне кажется, ошибочно - вавилонский обряд с общей храмовой проституцией, он добавляет третье предположение, вызванное его теорией царской власти: сам царь мог спариваться с одной или несколькими храмовыми харлотами, "которые играли роль Астарты для его Адониса":^{277.4} такие союзы могли бы служить для поддержания богов-людей, один из которых мог бы наследовать трон, а другой мог бы быть принесен в жертву вместо своего отца, когда религия требовала бы жизни царственного человека-бога. Я не нахожу эту теорию согласованной даже с самой собой; как и другие, она не объясняет всех фактов и, с другой стороны, выдумывает данные, которых не дают нам записи.

То состояние коммунизма, когда сексуальный союз был полностью беспорядочным, все дальше и дальше отступает на антропологический задний план: опасно предсказывать его самому отсталому анатолийскому государству в любой период, который может быть нам известен. Когда византийский Сократ серьезно говорит нам, что мужчины Гелиополя имели общих жен, он не знает, что говорит. И если эта жертва девственности перед браком была признанием изначальных прав всех мужчин общины, то почему девственность не брал какой-нибудь представитель общины, жрец или староста? Эта непродуманная социологическая гипотеза разбивается о таинственного незнакомца.^{278.1}

Профессор Вестермарк в своей работе *"Происхождение и развитие нравственных идей"* ^{278.2} рассматривает обряд Милитты как направленный на обеспечение плодородия у женщин путем прямого обращения к богине плодородия и объясняет формулу, которую произнес незнакомец - $\epsilon\tau\iota\kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\omega\ \tau\omicron\iota\ \tau\eta\nu\ \theta\epsilon\omicron\nu\ \mu\acute{\upsilon}\lambda\iota\tau\tau\alpha$ - как означающую в целом "Пусть богиня Милитта благословит тебя". Очевидно, что фраза "Я взываю к богине за тебя" может столь же естественно означать "Я требую тебя от имени богини", причем незнакомец основывает свое право на женщину на этом призыве. Но его общая теория не кажется такой уж несостоятельной, как те, что были только что отмечены.

Сравнительный метод должен помочь нам здесь; и хотя, насколько мне известно, у нас нет точной параллели вавилонскому обычаю, зафиксированной у какого-либо народа за пределами Средиземноморья, мы находим сведения об обычаях в других местах, которые согласуются с ним в одном существенном аспекте. Лаббок приводит примеры из современной Индии о правиле, налагаемом на женщин, являться перед браком в храм Джаггернаута с целью - как он предполагает - принести в жертву свою девственность, хотя в ведический период религии такой обычай не зафиксирован; ^{278.3} также известны случаи, когда среди некультурных или полукультурных племен преобладало правило, согласно

которому знахарь или жрец должен был лишить невесту девственности до брачной церемонии.^{279.1} Вероятно, это иллюстрации работы той же идеи, что и та, что вдохновила вавилонский обычай. Брак предполагает вступление в новое состояние; перемены в жизни, как правило, опасны и должны быть защищены тем, что Ван Геннеп назвал "обрядом перехода"; особенно опасен сексуальный союз с девственницей, к которому примитивные чувства относятся с благоговением; Прежде чем на ней можно будет жениться, табу, наложенное на нее, должно быть сначала снято религиозным актом, обеспечивающим санкцию божества на снятие; точно так же, как спелое кукурузное поле нельзя жать, пока религиозные обряды, такие как освящение первых плодов, не сняли с него табу: Мы можем считать, что эллинский брачный ритуал обеспечивал ту же цель, что и вавилонский, с помощью, как нам кажется, более невинного способа приношения *πρότελεια*. Так, вавилонянин обеспечивает безопасность предстоящего брака, предлагая первые плоды своей дочери богине, которая управляет силами и процессами жизни и рождения. Под ее защитой, после обращения к ней, процесс теряет свою особую опасность; а если опасность все же остается, она падает на голову чужака.^{279.2} Ибо я не могу найти другого способа объяснить его присутствие в качестве необходимого агента в ритуале по крайней мере четырех широко разделенных сообществ семитской расы: эта сравнительная повсеместность не позволяет нам объяснить ее каким-то капризным случайным импульсом деликатности, как будто акт станет менее неприличным, если в нем примет участие чужак, который не останется в этом месте.

В своем эссе по этому вопросу мистер Хартленд объясняет вавилонский обряд как относящийся к классу пубертатных церемоний; и это объяснение не противоречит изложенному здесь мнению, если, как он утверждает, примитивные пубертатные церемонии, которым подвергаются девушки, обычно являются предварительными для брака, который быстро следует за ними.^{280.1} Но пубертатно-церемониальные обряды обычно совершаются на мистериях инициации, и ни один из рассматриваемых нами обрядов, похоже, не был связан с мистериями, за исключением, возможно, Кипра, где в поздних записях говорится о мистериях, учрежденных Кинирасом, которые имели сексуальное значение и могли быть поводом для освящения девственности, которое описывает Юстин;^{280.2} но учреждение мистерий еще не доказано ни для одной чисто семитской религии. В любом случае, заявление мистера Хартленда не объясняет, почему потеря девственности должна считаться желательной в церемонии полового созревания или в качестве предварительного условия для брака.

Значение этого действия, как я его интерпретировал, скорее негативное, чем позитивное, избегание неясной опасности или снятие табу, а не достижение благословения плодородия, как считает доктор Вестермарк. И эта идея, снятие табу, кажется, выражена во фразе Геродота^{281.1}, которой он описывает состояние женщины после церемонии - ἄποσιωσμένη τῇ θεῷ; и параллель, которую я предложил, - освящение первых плодов урожая для снятия табу с остального урожая - в некоторой степени оправдывается уже цитированными словами Юстина - "pro reliqua pudicitia libamenta Veneri soluturas".

Что касается другого института, содержания "иеродулай" в храмах в качестве "посвященных" женщин, "кадешим", незамужних, которые в течение нескольких лет вступали в сексуальные отношения с посетителями, то первоначальный замысел и значение его трудно определить. Мы можем быть уверены, что он возник не из простого распутства, и надпись в Траллесе показывает, что даже в поздний римский период он не утратил своего религиозного престижа.^{281.2} Такой обычай мог естественно возникнуть в обществе, которое допускало свободу сексуальных отношений среди молодых незамужних людей - а такое нередко

встречается на примитивном уровне культуры - и которое было посвящено поклонению богине сексуального плодородия. Ритуалы в храмах Иштар в Эрехе, Анаитис в Армении, Ма в Комане, должно быть, были учреждены с какой-то национальной и социальной целью; поэтому предположение мистера Хартленда, что первоначальной целью армянского обряда было дать девам шанс найти себе подходящего мужа опытным путем, кажется недостаточным. Теория доктора Фрейзера, связывающая этот институт с некими мистическими целями царской власти,^{282.1} витает в воздухе; ведь нет ни малейшего доказательства, указывающего на связь между этими женщинами и монархом, королевским гаремом, монархической преемственностью или смертью царственной жертвы. Более простое предположение состоит в том, что "иеродулай", или храмовые женщины, были человеческими средствами распространения среди общины особой добродетели или потенции богини, столь желанного благословения плодородия человека. Поэтому посвящение рабынь или даже дочерей на эту службу было благочестивым социальным актом.

Значение рассмотренных нами фактов имеет огромное значение для истории религиозной морали, особенно для многообразной истории идеи чистоты. Мы называем это храмовое блудодеяние мерзким и нечистым; цивилизованный вавилонянин, который в частной жизни ценил чистоту и нравственность, называл женщин "кадисту", то есть "чистыми" или чистыми в ритуальном смысле, или, как Циммерн интерпретирует идеограмму, "не нечистыми". Фактически, средиземноморские религии старого мира, все, кроме гебраистской, сходились в том, что рассматривали процессы распространения жизни как божественные, по крайней мере, как нечто не чуждое и не отвратительное для божества. Но раннехристианские пропагандисты, работавшие здесь по гебраистским лекалам, усилили изоляцию Бога от простых явлений рождения, породив тем самым порой антисексуальное предубеждение и подготовив разлад между любым возможным биологическим взглядом и существующей религиозной догмой, и современная этическая мысль от этого не совсем выиграла.

Тема, которую мы подробно обсуждали, также связана со всем вопросом ритуальной чистоты и очищения. Первобытное представление о чистоте на ранней стадии своего развития было воспринято высшей религией, и существенным следствием нечистоты было отстранение человека от общения с Богом и с ближними. Отсюда возникает свод правил, регулирующих храмовый ритуал. Насколько мне известно, вавилонские правила охраны чистоты святилищ не сильно отличались от греческих или гебраистских.^{283.1} Примесь кровопролития и других физических нечистот держалась в стороне; и в высшей степени вероятно, что функция "гетайров" выполнялась только вне храма, поскольку Геродот специально сообщает нам, что это правило соблюдалось в милитта-ритуале. Катарсические методы Востока и Запада во многом совпадают. Использование святой воды для очищения было известно еще ранним грекам.^{283.2} Еще большее распространение оно получило в вавилонском ритуале: святая вода Евфрата или Тигра использовалась для различных целей, для омовения рук царя, прежде чем он прикасался к статуям, для омовения уст идолов,^{283.3} возможно, также для крещения. Ведь мы слышим о каком-то подобном обряде в гимне Энлилю, переведенном доктором Лэнгдоном^{284.1} - строка, которую он переводит как "Сын, которого она крестила в священной чаше", похоже, относится к человеческому ребенку. Омовение занимало важное место и в ритуале экзорцизма, а "Дом омовения" или "Дом крещения" был центром литургии, целью которой было избавление от демонов.^{284.2} Временами все государство очищалось водой.^{284.3} И во всех этих ритуалах вода должна быть особой чистоты - например, дождевая вода^{284.4} или вода Евфрата, откуда, вероятно, и произошла Вода Жизни, хранившаяся в храме Мардука, которой боги и аннунаки

омывали свои лица и которая использовалась на празднике Крепления Судьбы.^{284.5} Согласно вавилонским представлениям, обычная вода была естественно нечистой (мы вполне можем поверить, что так оно и было в Вавилоне, где реки и каналы были так настойчиво поставлены на службу человеку), и человек становился нечистым, переступив через лужу или другую неочищенную воду.^{284.6} Греку не нужно было быть таким щепетильным, поскольку большинство воды в его стране было естественно чистым, как родник или ручей; однако в его правилах катарсиса мы часто видим, что только особая вода подходит для религиозных целей, особенно проточная вода, или морская вода, или в определенной местности только один священный фонтан.^{284.7} Но хотя для него, как и для большинства народов, это было простое и естественное средство очищения, он не применял его для таких различных катарсических целей, как вавилонянин. Насколько мы можем судить, он также не разработал в древности интересный обряд крещения: мы слышим о нем впервые в записях пятого века и в связи с чужеземными культами, такими как культ фракийской богини Котитто.^{285.1}

Не меньшее место в катарсическом ритуале Месопотамии занимал элемент огня: в молитве, следовавшей за очистительными церемониями, мы находим формулу: "Да очистит меня факел сияющего Бога Огня"^{285.2} Бога Огня, Нуску, просят "сжечь злых магов"^{285.3}, и мы можем полагать, что своим развитием и возвышенным положением высокодуховного бога он обязан ритуальному использованию огня, как и Агни в ведийской религии. Представление об огне как о могущественном очищающем элементе, которое присутствует в Ветхом и Новом Заветах и в христианской эсхатологии, возникло, несомненно, на основе катарсического ритуала древних семитов. Несомненно, духовная или магическая сила этого элемента была известна и в древней Европе: она ясно проявляется в примитивных церемониях древнегерманского "Notfeuer", с помощью которых очищали скот, поля и людей во время моровой язвы.^{285.4} Есть несколько указаний на его использование в греческом катарсическом ритуале; примечательный пример - очищение Лемноса путем принесения священного огня с Делоса;^{285.5} любопытный аттический ритуал бега с новорожденным младенцем вокруг очага, называемый Амфидромией, возможно, имел аналогичное намерение;^{286.1} даже святая вода, χέρνιψ, кажется, освящалась путем введения факела;^{286.2} и в более поздних записях огонь часто упоминается среди обычных орудий очищения.^{286.3} Элевсинский миф о том, как Деметра держала младенца Демофона в пламени, чтобы сделать его бессмертным, был, вероятно, подсказан каким-то очистительным обрядом, в котором использовался огонь. Наконец, огненный ордалий, который практиковался как в Вавилонии, так и в Греции,^{286.4} возможно, в определенный период был связан с катарсическими свойствами огня. Тем не менее, эллинские божества, специально связанные с этим элементом, Гестия и Гефестос, не имели особого личного интереса к этому ритуалу и не поднялись на такую же высоту в национальной теологии, на какую поднялся Нуску в вавилонской.

Можно найти и другие совпадения в деталях между эллинским и ассирийским ритуалом, например, очистительное использование соли, лука и жертвенной кожи животного-жертвы.^{286.5} Одним из самых интересных явлений, представленных в катарсическом законе старой Вавилонии, является правило, которое имело очевидную моральную ценность; на одном из цилиндров Гудеи мы находим, что в период, когда Гудея очищала город, хозяин не должен бить раба, и ни против кого не должно быть возбуждено судебное дело; в течение семи дней царил полное равенство, не было произнесено ни одного плохого слова, вдова и сирота были свободны от зла.^{287.1} Концепция, лежащая в основе этого правила, понятна: все ссоры и притеснения, часто сопровождающиеся кровопролитием и смертью, нарушают общую чистоту, которая должна царить; я уже приводил в другом месте аналогичный закон, регулирующий проведение Элевсинских мистерий и Дионисийского праздника в Афинах, оба обряда имели катарсическое значение,^{287.2} и я указывал на аналогичное постановление,

соблюдаемое недавно одним из североамериканских индейских племен, а ранее - перуанцами; к этим примерам можно добавить утверждение Ливия,^{287.3} что в римских "лектистерниях", когда перед богами накрывался стол с подношениями, не допускались ссоры и отпускались пленники, и историк придает институту лектистерний пиарическое значение.

Мы также должны помнить о некоторых поразительных различиях между эллинской и вавилонской системами катарсиса. В некоторых очистительных церемониях Эллады, тех, в которых убийца очищался от своего пятна, омовение кровью пиакулярной жертвы было самым мощным средством благодати.^{287.4} Мы можем найти аналогию в ведическом, римском и гебраистском ритуале, но до сих пор ни одна из них не была представлена религиозными документами Вавилона, где, как уже было отмечено, почти не было мистического использования крови жертвы.^{288.1} Опять же, вавилонское очищение включало исповедание грехов, очищение, неизвестное и, по-видимому, неестественное для эллинов;^{288.2} и вообще вавилонское, хотя большинство его методов, как и эллинских, являются способами переноса или физического избавления от нечистот, имело более высокое духовное и религиозное значение; ибо оно включает оплакивание греха и молитвы к божеству, которые не упоминаются в записях о каком-либо греческом "катарсисе".

Сохранился длинный ритуальный документ, содержащий детали очищения царя:^{288.3} некоторые формы согласуются с эллинскими, но тот, кто был знаком с последними, нашел бы много странного и непонятного как в частностях, так и в общей атмосфере. Мы видим интересную смесь магии и религии. Богов частично молят, частично подкупают, частично принуждают, а в конце зло физически изгоняется из дворца. Очиститель надевает темные одежды, как это иногда делали в Греции служители подземных божеств. Большую часть церемонии проводит сам царь, произнося властные слова: "Да будут сняты мои грехи, да буду я чист и жив перед Шамашем". Порядок работы с катарсическим аппаратом отчасти определяется астрологией. Любопытно также, что каждый предмет, используемый в процессе, отождествляется по имени с каким-либо божеством: кипарис - бог Адад, ароматные специи - бог Ниниб, кадила - бог Иб и т. д.; а в комментариях, сопровождающих ритуальный текст, объясняется, что эти вещества заставляют божества, связанные с ними, прийти и оказать помощь.

На самом деле, различия между Востоком и Западом в этой религиозной сфере настолько существенны, что мы не можем поверить в то, что катарсическая система Греции была заимствована из Вавилонии, даже если бы точки сходства были гораздо более многочисленными и поразительными, чем они есть. Ведь можно было бы составить поразительный список совпадений между эллинскими и ведическими катарсическими обрядами, и все же никто не смог бы на его основании выдвинуть гипотезу о заимствовании.

В любом случае, можно сказать, что вопрос о заимствовании не возникает в узких рамках нашего исследования, которое ограничено догомеровским периодом, поскольку весь греческий "катарсис" является постгомеровским. Последняя сентенция, очевидно, не верна в буквальном смысле, что доказывает один взгляд на гомеровские поэмы. Гомер знает о необходимости очищения водой перед молитвой или возлиянием богам: Ахилл оmyвает руки и кубки, прежде чем вылить вино и вознести молитву Зевсу,^{289.1} Телмах оmyвает руки в морской воде, прежде чем вознести молитву Афине^{289.2}; и есть значительный рассказ об очищении всего ахейского войска после чумы;^{289.3} как это сделали бы более поздние греки, ахейцы выбрасывают в море свои *lúmata*, зараженные орудия очищения, шерсть или что-либо еще, что впитало в себя зло. Но обычно отмечается, что Гомер, похоже, не знал о необходимости очищения от пятен кровопролития или от призрачной заразы смерти.

Правда, Одиссей очищает свой зал огнем и серой после убийства женихов, но мы не уверены, что этот акт имел какое-либо другое значение, кроме избавления дома от запаха крови. Сера там называется какὤν ἄκος, ^(290.1) "средством против зла"; но мы не можем придать как-либо моральный или духовный смысл, и гомеровский κάθαρσις не связан, насколько мы можем судить, с какими-либо анимистическими верованиями. Есть один отрывок, где молчание Гомера ценно и дает положительное доказательство; Феоклюмен, убивший человека из своего племени и бежавший из дома, вследствие этого подходит к Телемаху, когда тот приносит жертву, просит и получает его защиту: нет ни намека на какое-либо чувство, что на нем есть пятно, или что он нуждается в очищении, или что его присутствие загрязняет жертву. ^{290.2} Все это ощущал и поздний грек; а в послегомеровский период мы вынуждены считаться со значительным ростом идеи нечистоты и сложной системы очищения, особенно в отношении убийств, что привело к важным изменениям в области права и морали, которые я пытался проследить в других случаях. ^{290.3} Но Гомер вполне может считаться представителем одаренной расы, ахейцев, как мы их называем, на которых бремя доктрины очищения лежало легко, и для которых призрачный мир не представлял особого ужаса или интереса. Однако, помимо ахейцев и родственных им рас, существовало погруженное в воду население более древней культуры, которое вошло в состав различных эллинов истории. Поэтому разнообразное развитие катарсических идей в постгомеровский период может быть лишь возрождением, выходом на поверхность сил, которые были достаточно активны во втором тысячелетии. Аттика, возможно, была местом, где сохранилась старая традиция, и такие катарсические обряды, как Таргелия и суд над топором за убийство в Буфонии, имеют привкус великой древности. Не была ли минойская религия Крита пронизана идеями нечистоты кровопролития и жаждой очищения от греха? Ведь в начале исторического периода Крит, похоже, был центром того, что можно назвать катарсической миссией; с этого острова прибыл Аполлон Дельфиниос, божественный очиститель *par excellence*, на этот остров бог прибыл, чтобы очиститься от смерти Пифона; а в более поздние времена Крит одолжил Афинам своего очищающего пророка Эпименида. ^{291.1} Если мы считаем, что послегомеровское очищение крови было действительно возрождением традиции более древней местной культуры, мы должны использовать это как еще один аргумент в пользу мнения, что Греция второго тысячелетия была нетронута или почти не затронута вавилонским влиянием. Ведь, как мы видели, очищение кровью или от крови, похоже, было совершенно чуждо вавилонской религиозной и правовой практике.

Ритуал очищения в равной степени относится как к истории магии, так и к истории религии. Изучающему религию не позволено отказываться от прикосновения к области магии; мы также не можем исключить ее рассмотрение даже из самых высоких тем религиозных спекуляций. Уже были сделаны некоторые общие замечания ^{291.2} относительно роли, которую играла магия как в культе, так и в социальной жизни сравниваемых нами народов. Любое точное и подробное сравнение было бы бесплодным для нашей цели; поскольку, хотя знания о ранней вавилонской магии начинают становиться значительными, мы не можем сказать, что знаем что-то определенное о практике в этой области эллинских и соседних народов в ранний период, с которым мы имеем дело. Из гомеровских поэм мы можем почерпнуть не более того, что магия в каком-то виде существовала; и что Гомер и его одаренная аудитория, вероятно, презирали ее, как презирали призраков и демонов. Только на основании умозаключений мы можем осмелиться приписать раннему периоду греческой расы некоторые из магических обрядов, которые записаны более поздними авторами. Потребуется длительное исследование и трактат, чтобы проследить весь греческий ритуал, распутать и разоблачить магический элемент, который, несомненно, там присутствовал и который в какой-то степени скрыт в ритуалах всех высших религий, которые еще не изучены.

В качестве наглядной иллюстрации мы можем привести церемонии козла отпущения и *фармаκός*,^{292.1} способы магического переноса греха и зла; разбрасывание священной пищи, наделенной божественной силой, по полям в Фесмофории; магию дождя, исполняемую жрецами Зевса Ликаоса;^(292.2) мы слышим в Клеонае об официальном классе "волхвов", которые управляли ветром и погодой с помощью заклинаний, и иногда в своем возбуждении наносили себе раны на руках, как жрецы Ваала;^{292.3} такая магия крови объясняется как насильственный способ разрядки личной энергии на внешние объекты, которые человек хочет подчинить своей воле. Другим и более захватывающим примером магии крови является процесс поиска воды путем разлива человеческой крови по земле; этот метод раскрывается в старой легенде о Халиартосе в Беотии о человеке, который желал воды и, чтобы найти ее, обратился в Дельфы, и оракул рекомендовал ему убить первого человека, который встретится ему по возвращении; его собственный маленький сын встретил его первым, и отец пронзил его своим мечом; раненый юноша бегал вокруг, и везде, где капала кровь, из земли появлялась вода.^{293.1} Сейчас никто не осмелится сказать, что все эти вещи являются послегомеровскими; естественным представляется, что они были наследием грубого и примитивного мышления, присущего этой земле. Многие из них относятся к общемировым обычаям; с другой стороны, некоторые яркие и специализированные обряды, такие как магия крови и ритуал *фармаκός*, не встречаются в Вавилоне.

Но прежде чем предрешать этот вопрос, следует рассмотреть некоторые особенности развития вавилонской магии. Одним из великих достижений месопотамской цивилизации было раннее развитие астрологии, которой, возможно, весь мир обязан как добром, так и злом, и которая была связана с магией и использовалась в магических целях.

Астрологические наблюдения привели к приданию магического значения числам и некоторым особым числам, таким как число семь. Является ли иудейское название и институт субботы вавилонского происхождения или нет, не относится к нашему вопросу. Но нам важно знать, что седьмые дни, 14-й, 21-й и 28-й некоторых месяцев, если не всех, были священными в Вавилоне и служили днями покаяния и поста, когда обычные занятия были приостановлены.^{293.2} Мы можем определить происхождение святости этого числа:

наблюдение семи планет и деление лунного месяца на четыре четверти по семь дней. У ранних греков, несомненно, были свои астрологические суеверия, как и у большинства рас; новолуние, естественно, удачно, убывающая луна неудачна; но никто не может обнаружить никакого числового или иного принципа в системе Гесиода, которая является самым ранним свидетельством эллинских удачных и неудачных дней. Его схема представлена в наивной путанице, и он с юмором заключает: "Один человек восхваляет один день, другой - другой, и мало кто знает об этом"^{294.1} Его страница стихов отражает анархию греческих календарей; и нам трудно поверить, что Гесиод или законодатели, которые их составляли, внимательно сидели у ног вавилонских учителей. Однако можно отметить несколько совпадений. Гесиод накладывает особое табу на пятый день месяца; фактически, это единственный день в его списке, который полностью несчастлив, день, когда, казалось бы, лучше вообще ничего не делать, по крайней мере, вне дома, потому что в этот день эринии бродят вокруг.^{294.2} Теперь, вавилонский текст, опубликованный д-ром Лэнгдоном, содержит догму о том, что в этот день не следует ничего делать. Лэнгдоном, содержит догму, согласно которой в пятый день нисана "тот, кто боится Мардука и Зарпанита, не должен выходить на работу"^{294.3} Это вавилонское правило - самый ранний пример того, что можно строго назвать саббатарианством, воздержанием от работы из-за страха оскорбить верховного бога. Вероятно, это не совсем верный рассказ об эллинском отношении к "запретным дням", которые назывались *ἀποφράδες* или *μιαραί*.^{294.4} Верховный бог не давал эллину никаких моральных заповедей о "соблюдении святого дня субботнего"; его нежелание выполнять определенную работу в определенные дни основывалось на более примитивных чувствах по

отношению к ним. Поэтому и для него самого, и для города было несчастьем, что Алкивиад вернулся в Пирей, когда шли Плинерии; ведь это была церемония катарсиса, и злые влияния были за пределами города. Как утверждает Ксенофонт, в этот день никто не решался заниматься серьезным делом.^(295.1) Эти *μῆραι ἡμέραι*, как и седьмые дни вавилонских месяцев, не были обязательно мрачными днями, когда нужно было умиловить обиженные божества; напротив, день *Χόες* был днем веселого питья и все же *μῆραι*: на самом деле, мы лучше всего понимаем последнюю фразу, переводя ее как "запретный", а не "печальный" или "мрачный"^{295.2}.

Еще одно совпадение, которое может привлечь внимание: в схеме Гесиода седьмой день месяца был священным, потому что в него родился Аполлон; и на протяжении всего позднего периода этот бог сохраняет свою связь с седьмым днем, а также, очевидно, с первым, четырнадцатым и двадцатым числами месяца.^{295.3} Это почти совпадает с субботним делением вавилонских месяцев. Но мы не можем предположить, что в Элладе это были дни смертной казни, как на Востоке; иначе они не ассоциировались бы со светлым божеством Аполлоном.

Такие сомнительные совпадения, уравновешенные еще более поразительными различиями, являются лишь слабым подспорьем для гипотезы о расовом контакте.

В вавилонской тауматургии нет ничего более значимого, чем магическая сила Слова, произнесенного или написанного: а Слово, как мы уже отмечали, было возведено в ранг космической божественной силы и обладало присущей ему творческой силой.^{295.4} Это лишь отражение на небесах человеческого использования магического или месмерического слова или набора слов. Такое их использование встречается, действительно, по всему миру. Уникальность месопотамской культуры заключается в том, что религия, религиозная литература и поэзия должны были достичь столь высокого уровня, но так и не подняться выше и не избавиться от магии, которая является ее постоянным сопровождением. Люди и боги в равной степени используют магию против демонов; самый пылкий хвалебный гимн, самая патетическая литания - это лишь часть ритуала экзорцизма; и так неизбежно тень магии нависает над религией, что доктор Лэнгдон оправдывается в своем предположении^{296.1}, что в великом гимне Энлилю, который содержит почти не молитву, а в основном экстатическое описание его силы, поклоняющийся действительно стремится обвинить себя в высшей религиозной магии через эти излияния. На самом деле, здесь и в других местах можно неясно проследить магическое происхождение практики теологической экзегезы; повествование могло приобретать апотропеический эффект; так, таблички с описанием достижений бога чумы, развешанные перед домами, могли предотвратить мор,^{296.2} или, опять же, чтение вслух таблички, повествующей о победе Шамаша и Раммана над семью демонами, напавшими на бога луны Сина, служило для победы над семью демонами с помощью той же симпатической магии, которая действовала бы при драматическом представлении этого события.^{296.3}

Нет никаких записей или намеков на то, что эллины читали гимны Деметре или переписывали отрывки из Гомера, чтобы отвести демонов.

Магическое использование формул связано с тем, что точность каждого слога необходима для силы заклинания или молитвы. Ассирийский царь, советуемый с богом солнца об успехе в войне, которая ему угрожает, молится, чтобы ритуал, который использует враг, не пошел вкривь и вкось; и в этом контексте возникает любопытное прошение: "Пусть уста сына священника торопятся и спотыкаются на слове"^{297.1} Идея, похоже, состоит в том, что одна ошибка в ритуальных формулах разрушает всю их ценность; и такой взгляд относится скорее к магии, чем к религии.

Вполне вероятно, что на самой ранней стадии своего развития эллин был связан с религиозной магией священных формул и священных имен; и как традиция той стадии, божественный эпитет, с помощью которого он обращался к своим божествам в соответствии со своими потребностями, всегда сохранял для него таинственную силу; но в остальном у нас нет доказательств того, что он занимался словесной магией с помощью своих священных текстов.

Вавилонское колдовство, законное или незаконное, предназначалось для работы с демонами или через них; знакомство с именами и особыми качествами демонов - его специфический признак. В ритуале изгнания демонов идола играют заметную и часто уникальную роль. Следующее представление, вероятно, уникально: при изгнании болезни перед больным ставили двух идолов, мужского и женского пола, после чего злых духов болезни приглашали таким образом: "О вы все злые, все злобные, преследующие такого-то и такого-то, если ты мужчина, вот твоя жена; если ты женщина, вот твой муж"⁽²⁹⁷⁾.² Намерение экзорциста, по-видимому, состоит в том, чтобы привлечь демона болезни, пол которого он не знает, в одно или другое из этих изображений, и он заманивает его любовным соблазном в фигуру, противоположную его собственному полу; заведя демона в изображение, он, несомненно, вынимает его и сжигает или хоронит. Или же злой дух может быть отвлечен от пациента с помощью его собственного изображения, помещенного рядом с ним. Один документ предписывает различные изображения звериного облика, все из которых должны быть отнесены ночью на берег реки, вероятно, для того, чтобы их можно было бросить в воду и унести нечистоты болезни.^{298.1} Другой показывает нам, как поступать с Лабарту, дочерью Ану;^{298.2} ее изображение, сделанное из глины, помещается над головой больного, чтобы вытянуть ее или ее силу из него; затем оно вынимается, убивается и хоронится. И это изгнание тем более примечательно, что Лабарту - скорее злая богиня, чем просто демон: в другом тексте она названа "августейшей госпожой", "госпожой темноволосых мужчин".^{298.3} Такая магическая драма, в которой образ демона может быть умерщвлен, чтобы аннулировать его силу, кажется характерной для Вавилонии: она также вошла в ритуал верховных богов. Так, на празднике Нового года, когда Небо прибыл из Борсиппы, к нему привели два изображения и в его присутствии обезглавили мечом. Доктор Лэнгдон интерпретирует их^{298.4} как изображение, вероятно, "демонов, которые помогали дракону в борьбе с Мардуком; они - плененные боги тьмы, которая заканчивается с наступлением равноденствия". Это драматическая магия, полезная богам.

Развитие экзорцизма, должно быть, привело к более мелкой артикуляции мира демонов; экзорцист очень хочет узнать и обнаружить все о своих невидимых врагах: он дает им имя, пол, если возможно, и число: он говорит о мощных демонах бури Utuk "их семь, их семь, они не мужского и не женского пола, они не берут жен и не рожают детей";^{299.1} ибо знание имени или природы личности дает магическую силу.

Многие из этих примеров, которые можно было бы легко умножить, показывают нам магию, применяемую в личных, но благотворных целях: исцеление болезней, изгнание духов морального и физического зла. Она была в моде и в государственных целях - например, для уничтожения врагов царя; в одном из наших документов описывается такой процесс, как изготовление талового изображения врага царя и связывание его лица веревкой, чтобы сделать живого врага бессильным в воле и речи.^{299.2}

Мы уже заметили, что вавилонские боги сами творят магию, и что она также творилась от имени богов.^{299.3} И в ритуальных записях многое, что может быть истолковано как религия, находит свое истинное объяснение с другой точки зрения; например, ритуал помещения у постели больного человека изображения Нергала или "близнецов, свергающих злого

Галлу"^{299.4} может показаться на первый взгляд религиозным обращением к божествам с просьбой прийти на помощь; но поскольку по форме он в точности повторяет использование в том же случае, как отмечалось выше, изображений демонов, мы скорее можем предположить, что и в этом акте намерение было магическим, и что божественные идола должны были бороться с демоном болезни своим магическим воздействием. Или, опять же, в части ритуала экзорцизма мы находим действия, которые имеют видимость жертвоприношения, например, бросание лука и фиников в огонь; но они были заряжены проклятием до того, как были брошены, и акт более естественно интерпретировать как магическую передачу зла.^{300.1}

Для проведения экзорцизма, чтобы избавить "запрещенного" человека, можно призвать верховного бога, Мардука или другого; но Мардук также оказывает магическое воздействие: девы Иштар плетут веревку, которую Мардук (или его жрец) оборачивает вокруг головы страдальца, затем прорывает ее и выбрасывает в пустыню.^{300.2} Это похоже на символическую магию; завязанная веревка представляет запрет, который затем разрывается и выбрасывается.

В этих методах экзорцизма, таких как апотропеическое использование идолов, есть много черт, характерных для других народов, находящихся на определенной стадии развития культуры; остается и многое, что кажется специфическим для Вавилона.

Но что уникально характерно для этого месопотамского народа и в то же время наиболее незллынично, так это всепроникающая атмосфера магии, которая окрашивает его взгляд на жизнь и его теорию видимого и невидимого мира. Вавилония, по крайней мере, была единственным существенным исключением из исторической индукции, которую недавно одобрил один выдающийся писатель ^{300.3}: "Религия, однажды прочно утвердившаяся, неизменно стремится исключить магию; и священник делает все возможное, чтобы дискредитировать мага". Вавилонская псалмодия, с ее периодическими вспышками вдохновения и отблесками духовной пронизательности, понравилась бы Исaе; ее магия понравилась бы многим современным африканцам. Вавилонский пророк не осуждает ее; верховные боги принимают ее, жрец - ее опытный и благодетельный практик. И, пожалуй, ни в одном другом месте контраст между эллинской и месопотамской религиями не проявляется так ярко, как в этом.

Это сравнение восточного и западного ритуала можно завершить некоторыми замечаниями о другой религиозной функции, которая может иметь определенное значение для вопроса о раннем этническом влиянии.

Было отмечено, что гадание играло важную, возможно, доминирующую роль в вавилонском ритуале жертвоприношения, гадание, то есть осмотр внутренностей жертвы, особенно печени; и что этот метод был принят в Греции только в поздние века.^{301.1} Но есть и другие существенные различия между вавилонским и более древним мантическим искусством Эллады.^{301.2} Другим методом, который был в моде в первой, был любопытный способ гадания путем смешивания масла и воды и наблюдения за движением и поведением двух жидкостей.^{301.3} Первым и единственным указанием на подобную практику в Элладе является отрывок из "Агамемнона" Эсхила, истинный смысл которого до сих пор ускользал от толкователей.^{301.4} И здесь, как обычно, очевидный пример месопотамского влияния на эллинские обычаи относится только к поздней эпохе. Верно и то, что древние гадания двух народов совпадали в некоторых отношениях, а именно в том, что оба использовали, как и большинство сообществ на определенном этапе культуры, предзнаменования птиц и откровения снов. Что касается фактов, связанных с первыми, то о Греции мы знаем больше,

чем о Вавилоне. Но в вопросе о снах-оракулах очевидно, что эллинские явления совершенно независимы от месопотамской моды. Ассирийские и вавилонские документы раскрывают моду на предсказания снов в ее самой простой и высокой форме: верховное божество по собственному желанию посылает сон, а жрец-прорицатель или искусный толкователь его интерпретирует. До сих пор не обнаружено ни намек на искусственный метод вызывания пророческих снов путем "инкубации" или ἐγκοίμησις, т.е. укладывания себя в каком-либо священном месте и сна ухом к земле, который был очень распространен в древней Элладе и до сих пор сохранился в некоторых частях современного греческого мира и который можно рассматривать как незапамятную традицию. В этом гадании божественным представителем были силы подземного мира. И в этом заключалось самое важное различие между западным и восточным обществом в отношении божественной власти. В ранний период эллинской истории, который можно назвать доаполлоновским, мать-земля была выдающейся прорицательницей с помощью снов; и эту ее силу обычно разделяли боги подземного мира и погребенные герои. Религия Аполлона также не смогла подавить это "хтоническое" гадание. Но в Месопотамии земные силы и нижний мир не имеют в этом деле ни доли, ни жребия. Это почти прерогатива Шамаша, бога солнца, хотя Адад иногда ассоциируется с ним;^{302.1} оба они обозначаются как "Bēlē-Biri" или "Владыки оракулов".^{303.1}

Другим примечательным отличием является тот факт, что экстатическая или восторженная форма пророчества - шаман или питонесса, одержимая и обезумевшая от трудового духа бога, - не встречается в вавилонских записях, которые свидетельствуют только о холодном и научном методе толкования по знакам, снам и звездам. Возможно, Месопотамия начиная с третьего тысячелетия была слишком цивилизованной, чтобы допускать к своим советам безумных пророков и пророчиц. Но такие персонажи были связаны с некоторыми анатолийскими культами, особенно с культом Кибелы,^{303.2} а также с сирийской богиней в Иераполисе;^{303.3} мы также имеем свидетельства о них в записи о критском Фесте, служащем Великой Матери.^{303.4} Некоторые ученые предполагают, что пророческий экстаз был лишь поздним явлением в Элладе, поскольку Гомер молчит о нем. Но есть основания подозревать, что одержимость демоном иногда встречалась в гомеровских гаданиях Эллады,^{303.5} возможно, это наследство от доэллинского периода.

В любом случае, теория о том, что первобытная Эллада была обязана Вавилонии своей системой гаданий, сильно противоречит фактам.

ГЛАВА XIV.

Подведение итогов.

Это сравнительное изложение шумеро-вавилонской и наиболее сложной и развитой дохристианской религии Европы не может претендовать на полноту или окончательное решение, но оно, по крайней мере, могло помочь выявить высокую ценность и интерес этих явлений для работников в этой широкой области исследований. Это было одной из главных целей данного курса. Другой задачей было обсуждение вопроса религиозной этнологии, касающегося возможного влияния Месопотамии на раннее развитие эллинской религии. Вердикт остается открытым, ожидая света новых доказательств, которые соберет будущее. Но имеющиеся на данный момент свидетельства - а можно надеяться, что ни одно из них первой важности не было упущено - вынуждают нас дать отрицательный ответ или, по крайней мере, отрицательный настрой.

Ограничившись в целом вторым тысячелетием до н. э., мы рассмотрели религии соседних народов между долиной Евфрата и западными берегами Эгейского моря; и заметили, что морфологически они в целом находятся на одной плоскости политеизма, но в религиях Месопотамии и Эллады обнаруживаются внутренние различия, достаточно яркие и жизненные, чтобы стать серьезными камнями преткновения для теории принадлежности. Эти различия касаются личности божеств и их отношений с различными частями мира природы; наиболее существенным является разное отношение двух народов к божественным светилам небес и хтоническим силам нижнего мира. Они касаются космогонии Востока и Запада, их взглядов на сотворение мира и происхождение человека; по этим вопросам некоторые мифы, которые легко распространяются, по-видимому, не достигли Эллады в этот ранний период. Они касаются религиозных темпераментов вавилонян и эллинов, которые кажутся такими же разными, как противоположные точки полюса; восторженный фанатизм и самоуничтожение Востока ярко контрастируют с хладнокровием, гражданской трезвостью и уверенностью в себе Запада. Они касаются эсхатологических представлений двух народов: культ мертвых и идея посмертного суда встречаются в ранней Элладе, в то время как в Месопотамии первое встречается редко, а второе едва ли можно обнаружить. Наконец, они касаются ритуала, и здесь основными моментами контраста являются различные взгляды на жертвоприношение, жертву и жертвенную кровь; различные методы очищения и изгнания греха; ритуал скорби, связанный со смертью бога, столь мощный в Вавилонии и столь незначительный (по сравнению с ним) в Элладе; неэллинский милитта-ритуал и служба "иеродулай"; и, в заключение, самое важное различие - проявления магии и ее связь с национальными религиями, столь сложными, столь питательными для мысли и веры, и столь доминирующими в Месопотамии; с другой стороны, столь незначительными и незаметными в Элладе.

Два других момента были случайно замечены в нашем общем обзоре, но в заключительном подведении итогов хорошо бы подчеркнуть их огромную важность в качестве негативных доказательств. Первый касается высшей истории европейской религии: установление религиозных мистерий, явление бездонной древности, имевшее мощное действие в эллинском и эгейском обществе, до сих пор не обнаружено в месопотамской культуре. Второй небольшой момент, касающийся торговли и мелочей ритуала: использование благовоний, повсеместное с незапамятных времен в Месопотамии и подтвержденное самыми ранними документами, начинается в Греции не ранее VIII века до н. э. Этот маленький продукт, впоследствии везде пользующийся большим спросом, поскольку он приятен для чувства, успокаивает ум и относится к безвредным удобствам поклонения, было гораздо легче импортировать, чем вавилонскую теологию или более сложный ритуал. Она могла появиться и без них, но они вряд ли могли появиться без нее. И все же во втором тысячелетии оно не пришло на эллинские берега. И этот пустяковый отрицательный факт стоит целого тома высшей критики для решения нашего вопроса.

Те, кто все еще придерживается веры в то, что Вавилония была центром, откуда исходила большая часть средиземноморской религии, могут возразить, что отрицательное значение приведенных выше фактов может быть уничтожено будущими открытиями. Это верно, но наши предварительные гипотезы должны основываться на уже известных фактах. Или же они могут настаивать на том, что родовое сходство двух религиозных систем, с которыми мы в основном имели дело, также велико. Но, как уже было замечено, такое же родовое сходство существует между греческим и ведическим политеизмом. А для вопроса о происхождении религии общее сходство имеет гораздо меньшее значение, чем конкретные моменты идентичности, такие как, например, идентичность божественных имен или какого-то особого

божественного атрибута. Впоследствии мы можем проследить миграцию Исиды и Митры по Европе по их именам, по систруму или по типу павшего быка, хеттского бога Тешуба в греко-римском обличье Юпитера Долихеноса вплоть до Венгрии, возможно, до Скандинавии, по атрибуту молота. Именно такого рода свидетельства о следах вавилонского влияния отсутствуют в записях ранней Греции. В религиозной или мифологической номенклатуре нет ни одного вавилонского имени; так же как нет характерной вавилонской моды в ритуалах или принадлежностях религии. Это хорошо согласуется с тем, что уже известно о средиземноморской истории второго тысячелетия. На протяжении долгих веков Хеттская империя была барьером между Вавилонской державой и побережьем Малой Азии.

Таким образом, насколько нам известно на сегодняшний день, нет никаких оснований полагать, что зарождающийся эллинизм, где бы ни возникали потоки, питавшие его духовную жизнь, был оплодотворен глубокими источниками вавилонской религии или теософии.

ENDNOTES

ГЛАВА I ПРИМЕЧАНИЯ

^{11.1} Я знаю, что из этого принципа есть исключения, которые я предполагаю рассмотреть в будущем курсе; ни одна формула никогда не может подвести итог всем явлениям сложной религии.

^{14.1} См. Langdon, в *Transactions of Congress of the History of Religions*, 1908, vol. i. p. 251.

^(15.1) P. 382, C.

^{15.2} Vide Petrie, in *Transactions of Congress of the History of Religions*, 1908, vol. i. p. 192.

^{17.1} *Archiv für Religionswissenschaft*, 1904.

^{17.2} Vide Jastrow, *Religion Babylo niens u. Assyriens*, vol. i. p. 545.

^{20.1} См. мою "Эволюцию религии", с. 139-152.

^(21.1) 1. 132.

^{25.1} *Transactions of Congress of History of Religions*, 1908, vol. i. p. 192.

^{25.2} *Hibbert Journal*, 1904, "Жертвенное причастие в греческой религии".

ГЛАВА II ПРИМЕЧАНИЯ

^{31.1} См. критические замечания по поводу такого взгляда профессора Джастроу в *"Transactions of the Third International Congress of the History of Religions"*, vol. i. pp. 234-237.

^{34.1} См. *Ежегодник Британской школы*, 1909, 1910.

^{35.1} См. Zimmern, *Die Keilinschriften und das alte Testament* (K.A.T.)³, pp. 37-38.

ГЛАВА III ПРИМЕЧАНИЯ

^{40.1} См. выше, с. 9.

^{41.1} Вестермарк в своей работе *"Происхождение и развитие моральных идей"*, с. 663-664, придерживается мнения, что во многих дикарских религиях боги не имеют никакого

отношения к обычной морали; но приводимая им статистика нуждается в тщательной проверке.

^{42.1} *Op. cit.*, p. 170; насколько мне известно, в поддержку мнения Тиле можно привести только один факт, упомянутый Джастроу (Jastrow, *op. cit.*, p. 52), что идеограмма Энлиля, бога Ниппура, означает Lord-Daimon (Lil = Daimon); но мы с равным успехом можем интерпретировать ее как "Владыка ветров".

^{42.2} *Vide Hüsing, Der Zagros und seine Völker*, p. 16.

^{43.1} См. табличку в Winckler, "Die Gesetze Hammurabi", в *Der Alte Orient*, 1906.

^{43.2} Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art, Assyrie*, p. 109, fig. 29 (Roscher, *Lexikon*, ii. p. 2358).

(44.1) ³, 8.

^{45.1} Messerschmidt, *Die Hettiter*, p. 9; Stanley Cook, *Religion of Ancient Palestine*, p. 73.

^{45.2} Так считает Кук, *op. cit.*, p. 73, который интерпретирует ее как Астарту.

^{45.3} Winckler, *Tel-El-Amarna Letters*, 17.

^{46.1} *Vide Winckler, Mittheil des deutsch. Orientgesellsch.*, 1907, № 35.

^{46.2} Winckler, *Die Völker Vorderasiens*, p. 21; Messerschmidt, *op. cit.*, p. 5; Kennedy, *Journ. Royal Asiat. Soc.*, 1909, p. 1110, заявляет, что их язык, как было доказано, принадлежит к урало-алтайской группе и сродни ваннскому.

^{46.3} См. Messerschmidt, p. 25 (табличка); Фон Оппенгейм, *Der Tel-Halaf und die verschleierte Göttin*, p. 17, публикует несколько похожую фигуру, держащую что-то вроде булавы.

^{47.1} Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, iv. p. 354 (рис.).

^{47.2} См. Garstang, *The Land of the Hittites*, pl. lxiii.-lxxi.; Messerschmidt, *op. cit.*, pp. 26-27.

(48.1) Например, *Outlines of Greek Religion*, by R. Karsten, p. 6.

^{48.2} *Vide supra*, p. 46; ср. E. Meyer, *Das erste Auftreten der Arier in der Geschichte in Sitzungsber. d. konigl. Preuss. Akad. Wissensch.*, 1908, pp. 14 seq.

ГЛАВА IV ПРИМЕЧАНИЯ

^{52.1} См. выше, с. 43.

^{52.2} *Vide supra*, p. 43.

^{52.3} См. Roscher, *Lexikon*, vol. iii. p. 48, s.v. "Nebo".

^{52.4} См. Roscher, *op. cit.*, iii. p. 67 (*Mitth. aus dem Orient. Sammlung. zu Berlin*, Heft xi. p. 23).

^{52.5} *Памятники Ниневию*, i. p. 65 (Roscher, *op. cit.*, ii. p. 2350).

(52.6) ^P. 43.

^{52.7} Roscher, *op. cit.*, vol. iv. p. 29.

^{53.1} Roscher, *op. cit.*, iii. p. 254-255.

^{53.2} Шрадер, *Keil. Bibl.*, ii. p. 141.

^{53.3}*Frag. Hist. Graec.*, ii. p. 496. Frag. 1, 3.

^{53.4}*Ниневия и Вавилон*, pl. vi. (Roscher, *op. cit.*, iii. p. 580).

^{54.1} Layard, *Nineveh and Babylon*, fig. 2. Рошер, указ. соч., iii. p. 580.

^{54.2} В *Amer. Journ. Archaeol.*, 1887, pp. 59-60, Фротингем приводит примеры из ассирийских цилиндров с изображением птиц на столбах или алтарях, к которым приближаются поклоняющиеся: один из них показывает нам сидящего бога перед птицей (pl. vii. 1); на другом воин подходит к скинии, внутри которой на алтаре лежит конская голова, а рядом с ней птица на колонне (pl. vii. 2; ср. пограничный камень Навуходоносора I, опубликованный мисс Харрисон, *Trans. Congr. Hist. Rel.*, 1908, vol. ii. p. 158); мы также находим крылатого гения, поклоняющегося алтарю, на котором лежит петух. Но петухи и другие птицы были жертвенными животными в вавилонском ритуале, и во всех этих случаях их можно интерпретировать как временные воплощения силы божества; человекообразное божество однажды представлено со стороны птицы и, возможно, всегда представлялось как присутствующее, хотя и невидимое.

^{55.1} Roscher, *Lexikon*, iii. p. 268.

^{55.2} См. главу I. с. 14-15.

^{56.1} Langdon, *Sumerian and Babylonian Psalms*, p. 127.

^{56.2} Schrader, *Keilinsch. Bibl.*, ii. pp. 79, 83.

^{56.3} *Op. cit.*, p. xix.

^{57.1} Langdon, *op. cit.*, p. 159, n. 18. Сравните с этим персонификацию абстрактных идей; дети Шамаша - Справедливость (Кетту) и Закон (Мезару), которые остаются безличными агентствами, в отличие от греческого Θέμις. Обожествленная Праведность (Седек) была выведена на основе личных имен, встречающихся в документах Амарны; см. Cook, *Palestine*, p. 93.

^{57.2} См. его статью "Эшмун-Асклепий" в *Orient. Stud. zu Th. Nöldeke am 70ten Geburtstag gewidmet*: доказательства сомнительны, но поклонение змеям в Финикии засвидетельствовано Санхуниатоном, *Eus. Praep. Ev.*, 1, 10, 46.

^{57.3} Cook, *Religion of Ancient Palestine*, pp. 30-31.

^{58.1} *Praep. Ev.*, 1, 10, 31. Glaser, *Mittheilungen uber einige Sabaeische Inschriften*, p. 3-4, дает основания для утверждения поклонения черным быкам в языческой Аравии; но неясно, в каком отношении они находились к высоким личным божествам.

^{58.2} *Op. cit.*, p. 545.

^{59.1} Langdon, *op. cit.*, p. 223.

^{59.2} Zimmern, *Babyl. Hymn. w. Gebete*, p. 11.

(59.3) *C. I. Sem.*, 250.

^{60.1} Ссылки см. в моих *"Культах греческих государств"*, т. ii, "Афродита", Р. 113а.

^{60.2} См. Head, *Hist. Num.*, p. 586.

^{61.1} Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, iv. fig. 329; ср. Garstang, *op. cit.*, p. 256.

^{61.2}*Supra*, p 43.

^{61.3}Messerschmidt, *op. cit.*, p. 23.

^{61.4}*Journ. Roy. Asiat. Soc.*, 1909, p. 971.

^{62.1}Luschan, *Ausgrabungen in Sendschirli*, Heft iii. Taf. 42, 43; cp. Garstang, *op. cit.*, p. 274.

^{62.2}См. Roscher, *op. cit.*, iii., s.v. "Ramman".

^{62.3}Perrot et Chipiez, *op. cit.*, iv. p. 549, fig. 276; cp. fig. 278.

^{62.4}*Op. cit.*, ii. pp. 642-644.

^{63.1}Cumont, *Voyage d'exploration dans le Pont*, p. 139.

^{64.1}См. Perrot et Chipiez, *op. cit.*, vol. iv. fig. 107; ср. рельефную фигуру Кибелы на фригийской скале-гробнице, на голове полос, с двумя львами, поднявшими лапы к ее голове, опубликованную Рамсеем, *Hell. Journ.*, 1884, vol. v. p. 245; ср. Perrot et Chipiez, iv. fig. 110 ("не более чем ранняя колонная форма богини, слегка обтесанная", Evans, *Hell. Journ.*, 1901, p. 166).

^{64.2}См. "Микенский культ камней и столбов", *Hell. Journ.*, 1901.

^{65.1}Эванс, "Отчет о раскопках", *Ann. Brit. School*, 1902-1903, p. 92, fig. 63.

^{65.2}*Ann. Brit. School*, 1900-1901, p. 29, fig. 9.

^{65.3}Опубликовано Эвансом в *Hell. Journ.*, 1901, p. 170, fig. 48.

^{65.4}См. публикацию Парибени в *Monumenti Antichi della Accademia dei Lincei*, 1908 (xix.), pp. 6-86, pls. i.-iii.

^{65.5}Ср. *Ann. Brit. School*, 1900-1901, p. 59, fig. 38; молодой бог со щитом и копьем и львицей или мастифом рядом с ним, на оттиске глиняной печати.

^{69.1}*Ann. Brit. School*, 1901-1902, p. 29.

^{70.1}*Op. cit.*, p. 98, fig. 56.

^{70.2}*Trans. Cong. Hist. Relig.*, ii. p. 155.

(70.3) P. 65.

^{71.1}*Op. cit.*, i. p. 254.

^{71.2}*Ann. Brit. School*, 1900-1901, p. 29, n. 3.

^{71.3}*Ib.*, p. 98.

^{72.1}Лукиан, *De Dea Syr.*, 34; ср. Diod. Sic. 2, 5. Голубь с "Астартой" на монетах Аскалона, автономных и имперских, Head, *Hist. Num.*, p. 679.

^{72.2}Согласно Аэлиану, некоторые воробьи были священны для Асклепия, и афиняне предавали смерти человека за убийство одного из них (*Var. Hist.*, v. 17). Возник ли Асклепий как антропоморфное божество из воробья? Что тогда говорить о священной змее, которая

могла бы претендовать на роль его родителя? Был ли Гермес как бог развит из священного петуха? Мисс Харрисон считает, что это так (Указ. соч., ii. с. 161), поскольку на поздней греческой патере он изображен стоящим перед петухом на столбе. Но петух появился в Европе, возможно, через тысячу лет после того, как Гермес обрел божественную мужественность в Аркадии. На том же основании мы можем быть вынуждены сказать, что богиня Лето произошла от петуха (см. Roscher's *Lexikon*, ii. p. 1968, петух на гемме в Вене, с надписью Λητω Μυχιδ).

^{73.1} *Ann. Brit. School*, 1900-1901, p. 30; ср. статью М. Саломона Рейнаха, "Anthropologie", vi., "La sculpture en Europe avant les influences Gréco-Romaines", p. 561.

^{74.1} Эванс в *Hell. Journ.*, 1901, p. 169; Winter, *Arch. Anz.*, 1890, p. 108.

^{74.2} Хогарт, *Ад. Journ.*, 1902, p. 92.

^{74.3} Vide gem from Vapheio, published by Evans, *Hell. Journ.*, 1901, p. 101, fig. 1; ср. p. 117, figs. 13, 14.

^{75.1} Hogarth, *op. cit.*, pp. 79, 91.

^{75.2} Evans, *Palace of Cnossus*, p. 18, fig. 7a.

^{76.1} Vide my *Cults*, iv. p. 115.

^{77.1} *Protrept.*, p. 34, P.

^{77.2} *Protrept.*, p. 34, P.; Aelian, *Nat. An.*, xii. 5. Точно так же, когда Диодор говорит нам, что "сирийцы почитали голубей как богинь" (2, 5), это утверждение не проливает света на реальное религиозное чувство и религиозную практику народа.

^{77.3} *Op. cit.*, pp. 129-152.

^{78.1} См. мои *культы*, т. 165, 167, P. 79.

^{78.2} *Антропологические очерки, представленные Э. Б. Тайлору*, стр. 99.

^{78.3} *Cults*, iv. p. 115.

^{78.4} Этот взгляд на отрывок более вероятен, чем тот, который я принял в *Cults*, i. p. 37 (R. 8, p. 141).

^{79.1} *Комментарий к Павсанию*, т. iii. с. 55.

^{80.1} *Bull. Corr. Hell.*, 1899, p. 635 (табличка).

ГЛАВА V ПРИМЕЧАНИЯ

^{82.1} *Archiv. für Religionswissenschaft*, 1904, "Социологические гипотезы относительно положения женщин в древней религии".

^{83.1} См. выше, с. 43.

^{83.2} См. Jastrow, *op. cit.*, i. p. 216.

^{83.3} Zimmern, *Bab. Hymn. u. Gebete*, p. 20.

^{83.4} *Ib.*, p. 24.

^(84.1) ^A. Jeremias в Roscher's *Lexikon*, vol. iii. p. 62, s.v. "Nebo".

^{84.2} *Zeitschr. f. Assyriologie*, 1890, p. 72.

^{84.3} Jastrow, *op. cit.*, vol. i. p. 525; ср. надпись последнего из вавилонских царей, Набунаида, который молит Нингал, мать великих богов, ходатайствовать за него перед Сином (*Keilinschr. Bibl.*, iii. p. 103).

^{85.1} *Der Alte Orient* (1904), p. 20.

^{85.2} Weber, *op. cit.*, p. 19.

^(85.3) ^C. *I. Sem.*, 2, 1, n. ², 113.

^{85.4} Sanda, *Der Alte Orient*, "Die Aramäer", p. 24.

^{85.5} Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 492.

^{86.1} xxi. 29.

^{86.2} Von Landau, *Die phönizischen Inschriften*, p. 13.

^(86.3) ^C. *I. Sem.*, 1, ii. ad init.

^{86.4} *Ib.*, 1, 7, p. 2.

^{86.5} Von Landau, *op. cit.*, p. 14.

^{87.1} *Adonis, Attis, Osiris*, 2nd ed., p. 108; Garstang, *op. cit.*, pl. lxv.

^{87.2} Messerschmidt, *Die Hettiter*, pp. 27, 28.

^{87.3} Perrot et Chipiez, *op. cit.*, figs. 280, 281.

^{87.4} Garstang, *op. cit.*, pl. lxxiii. pp. 262-263, 267-268.

^{88.1} *Der Alte Orient*, 1908; *Der Tel-Halaf und die verschleierte Göttin*, pp. 33, 36.

^{88.2} См. Cook, *Religion of Ancient Palestine*, p. 73; Winckler, *Tel-el-Amarna Tablets*; Garstang, *op. cit.*, p. 348.

^{88.3} Опубликовано Рамзи, *Города Святого Павла*, стр. 134, рис. 7.

^{88.4} Гарстанг, указ. соч., с. 175-176, интерпретирует эту фигуру как священника.

^{89.1} См. мои *культы*, т. II, Артемида-ссылки, Р. 79^m.

^{89.2} *Adonis*, etc., 2nd ed., p. 129.

^{89.3} *Религия семитов*, с. 52.

^{89.4} В лекции, прочитанной в Оксфорде на тему "Аполлон" и опубликованной в 1909 году; см. его статью в *Hermes*, 1903, p. 575.

^{90.1} *Культы*, т. ii., "Артемида" Coin-Pl. B, n. 28.

^{90.2} Рр. 651, 652, 665.

^{91.1} Надписи, проливающие свет на культ в Панамаре, содержатся в *Bull. Corr. Hell.*, 11, 12, 15 (годы 1887, 1888, 1891); ср. статью в Roscher's *Lexikon*, vol. iii., s.v. "Panamaros."

^{91.2}См. мои культы, т. iv. с. 173; ср. там же, *Apollo Geogr. Reg.*, s.v. "Phrygia", p. 452, и R. 57.

^{91.3}Тип со многими грудями мог быть предложен вавилонским символизмом, поскольку богиня Ниневии упоминается как четырехгрудая (см. Jeremias в Roscher's *Lexikon*, vol. ii., s.v. "Nebo"), но раскопки д-ра Хогарта показали, что эта форма эфесского идола является поздней.

^{92.1}*Hell. Journ.*, 1901, p. 168.

^{93.1}См. указ. соч., с. 108, рис. 4, и с. 175, рис. 51.

^{93.2}*Cults*, vol. i. pp. 36-38; том iii. стр. 294-296.

^{93.3}Ср. те, что приведены в примечании ¹выше, и фигуру со щитом, нарисованную на гробнице Милато на Крите (ib. p. 174).

^{94.1}*Mutter Erde*, 1905.

^{94.2}См. мои культы, v. стр. 345-365.

^{95.1}Кельтский вопрос сложнее: Профессор Рис в своей прекрасной работе о кельтской религии, прочитанной в качестве президентского доклада на Конгрессе по истории религий в 1908 году (*Transactions*, ii. pp. 201-225), создает впечатление, что богиня была более очевидна, чем бог, в древнеирландской мифологии, и сомневается, стоит ли связывать это с неиндогерманской структурой населения; он также отмечает определенные "матриархальные" явления в религии; см. ib., p. 242.

^{95.2}Herod., 1, 94; 4, 45 (здесь следует отметить фракийские ассоциации Манеса).

^{96.1}Романизированный кельтский культ неясной группы "святых дев", засвидетельствованный надписью, найденной близ Лиона (Rhys, *Hibbert Lectures*, p. 102), мало что говорит против этой индукции.

^{96.2}Воинственный характер этих богинь-девственниц, Афины, Иштар, может быть объяснен социологической гипотезой, которая также объясняет амазонизм; в современной Албании девушке, отказывающейся от брака, разрешается носить мужское платье и носить оружие, см. *Journ. Anthropol. Inst.*, 1910, p. 460.

^{96.3}Но в недавней работе (*"Athenische Mittheilungen"*, 1911, p. 27) Фриккенхаус и Мюллер дают основания датировать самый ранний Герай восьмым веком. Во всяком случае, культ богини в этом месте был гораздо древнее.

ГЛАВА VI ПРИМЕЧАНИЯ

^{100.1}*Bab. Hym. u. Gebet.*, p. 11.

^{100.2}Jastrow, *op. cit.*, p. 230.

^{100.3}В "*Лексиконе*" Рошера, ii. 2371; ср. ib., 2367.

^{101.1}Roscher, *Lexikon*, iii. p. 364.

^{101.2}Jeremias, *op. cit.*, iii. p. 250.

^{101.3}Langdon, *Sum. Babyl. Psalms*, p. 83.

^{101.4}Roscher, *Lexikon*, p. 252.

^{102.1}Jastrow, *op. cit.*, p. 484.

^{102.2}Roscher, *Lexikon*, iii., s.v. "Nebo".

^{102.3}Как полагает Иеремиас, Roscher, *op. cit.*, iii. p. 60.

^{102.4}*Vide* Tiele, *Histoire des anc. relig.*, p. 242.

^{103.1}*Vide* Winckler, *Himmels und Weltenbild der Babylonier*, pp. 10-11. Jeremias, Roscher, *Lexikon*, iii. p. 58. Но Джастроу, указ. соч., стр. 84, похоже, верит в планетарное происхождение Иштар и объясняет ее характер планетой Венера.

^{103.2}Winckler, *ib.*, p. 11.

^{103.3}Roscher, *Lexikon*, iii. pp. 66-67.

^{104.1}Langdon, *Hymn* xiii. p. 199.

^{104.2}*Ib.*, p. 221.

^{104.3}*Ib.*, p. 277.

^{104.4}*Ib.*, p. 223.

^{104.5}Jastrow, *op. cit.*, p. 55.

^{104.6}Langdon, *op. cit.*, p. 257.

^{105.1}Pinches, *Babylonian and Assyrian Religions*, p. 104; ср. "Нидаба", Jastrow, *op. cit.*, p. 95, богиня земледелия.

(^{105.2}) "Der Babylonische Gott Tamuz", in *Abh. König. Sächs. Gesell. Wiss.*, xxvii. (1909).

^{105.3}Циммерн считает Думузи или Дамузи сокращением от Думузи-Абзу, но Ястроу (указ. соч., с. 90) считает эти два имени разными и интерпретирует Думузи просто как "Сын жизни".

^{105.4}*Vide* Zimmern in *Sitzungsb. König. Sächs. Gesell. Wiss.*, 1907.

^{105.5}Zimmern, *ib.*, p. 208; ср. Langdon, *op. cit.*, p. 307.

^{106.1}Zimmern, *Sitzungsb. König. Sächs. Gesell. Wiss.*, p. 220.

^{106.2}Eus., *Praep. Ev.*, 1, 9, 29.

^{106.3}*Ib.*, 1, 10, 6.

^{107.1}Eus., *Praep. Ev.*, 1, 10, 7.

^{107.2}*Rel. of Sem.*, pp. 96-100.

^{107.3}Polyb., 7, 9 (клятва карфагенян о союзе с Филиппом Македонским).

^{108.1}Garstang, *op. cit.*, p. 348.

^{108.2}См. выше, с. 88.

^{108.3}*Vide* my *Cults*, vol. iii. pp. 295-300.

^{109.1}*Vide Ramsay, Hell. Journ.*, v. p. 261; *My Cults*, iii. p. 299.

^{109.2}*Ramsay, ib.*, p. 242.

^{109.3}*Cults*, vol. v. p. 296 (Дионис, R. 63d).

^{109.4}Топор, фетиш грома, иногда прикрепляется к ней, либо потому, что это был распространенный религиозный символ на Крите, либо из-за ее союза с богом-громовержцем.

(^{110.1}) Например, "Бог-плитка", повелитель фундаментов и черепицы, упомянутый в надписи Набонида в *Keilinschr. Bibl.*, iii. p. 101; но см. Jastrow, *op. cit.*, p. 176, который рассматривает его как особую форму Эа.

^{111.1}*Vol.* v. 417-420.

^{111.2}О поклонении солнцу, о котором свидетельствуют минойские памятники, см. Эванс, *Hell. Journ.*, 1901, pp. 172-173; на камне в Теносе мы находим любопытную надпись Ἥλιοσартήδωνος (*Cults*, v. p. 451, R. 37), а Сарпедон - это минойско-родосская фигура.

^{112.1}*Vide Cults*, v. pp. 450-453, для ссылок.

(^{113.1}) Например, Плутарх, *Vit. Agid.*, с. 11 (спартанские эфоры каждые девять лет наблюдают за небом и, если падает звезда, принимают это за знак какого-то религиозного преступления одного из царей, который отстраняется до тех пор, пока дельфийский оракул не вынесет о нем решение).

^{113.2}*Cults*, vol. i., "Zeus", R. 30.

^{113.3}*Ib.*, vol. v. p. 452, R. 41.

^{113.4}*Ib.*, p. 450, R. 24.

^{113.5}*Lakonische Kulte*, p. 316.

ГЛАВА VII ПРИМЕЧАНИЯ

^{117.1}Müller, *Frag. Hist. Gr.*, ii. 497.

^{117.2}*Vide Pinches, op. cit.*, p. 76.

^{117.3}Jastrow, *op. cit.*, p. 246.

^{117.4}*Id.*, p. 146.

^{117.5}*Id.*, p. 297.

^{118.1}Города и епископства Фригии, p. 681.

^{118.2}*Vide Margoliouth, Life of Mahomet*, pp. 7, 8.

^{119.1}*Keilinschr. Bibl.*, iii. 1, p. 87.

^{119.2}King, *Hammurabi*, pl. 191, no. 97, col. ii.; Jeremias, in Roscher, *Lexikon*, iv. p. 29, s.v. "Ramman."

^{119.3}Jeremias, s.v. "Nebo", в Roscher, *op. cit.*, iii. p. 62.

^{119.4}Zimmern, *K.A.T.*³, p. 379.

^{120.1}Schiel в *Rev. de l'histoire des religions*, 1897, p. 207.

^{120.2}Jeremias, *Bab. Assy. Vorstellungen von dem Leben nach dem Tode*, p. 91.

^{120.3}Zimmern, *K.A.T.*³, p. 430.

^{120.4}Jastrow, *op. cit.*, vol. i. p. 34.

^{120.5}Johns, *Babylonian and Assyrian Laws*, etc., p. 27.

^{121.1}Воспроизведено на титульном листе Winckler, *Die Gesetze Hammurabi*.

^{121.2}Winckler, *op. cit.*, p. 10.

^{121.3}*Ib.*, p. 39.

^{121.4}*Keilinschr. Bibl.*, ii. p. 47.

^{121.5}*Vide* Knudtzon, *Assyrische Gebete an den Sonnengott*, p. 241.

^{121.6}См. Langdon, *Expositor*, 1909, p. 149; ср. Jeremias, s.v. "Nebo", Roscher, *op. cit.*, iii. p. 55.

^{122.1}Jeremias, *Die Cultus-tafel von Sippar*.

^{122.2}См. Jeremias, Roscher, *Lexikon*, iii. pp. 62-63.

^{122.3}*Op. cit.*, p. 170.

^{122.4}*Op. cit.*, p. 223.

^(122.5) *K.A.T.*³, pp. 639-640.

^{123.1}*Vide* Hilprecht in *Babyl. Exped. Univ. Pennsylv.*, vol. v. series D, pp. 24-29.

^{123.2}*Vide* Langdon, *Transactions of Congress of History of Religions*, vol. i. p. 251.

^{123.3}*Keilinschr. Bibl.*, iii. 1, p. 97.

^{123.4}См. параграф Фрейзера о божественном характере семитских царей в книге "Адонис, Амму, Осирис"⁽²⁾, стр. 12-13.

^{123.5}Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 492.

^{123.6}*Op. cit.*, p. 481.

^(124.1) *C. I. Sem.* 1, 1, 1 (ср. "Die Phönizischen Inschriften", автор Freiherr von Landau, в *Der Alte Orient*, 1907, p. 13).

^{124.2}Иезек. xxix. 2, 9; цитируется Фрейзером, *выше*.

^{124.3}Та же фигура, которую я интерпретирую как царя-жреца, встречается в других религиозных сценах хеттской скульптуры; этот тип мог часто использоваться для жреца в чистом и простом виде, как всегда интерпретирует доктор Фрейзер (см. указ. соч., с. 103-108).

^{125.1}*Op. cit.*, pp. 57-58.

^{125.2}Strab., p. 535.

- ^{125.3}См. Рамзи, *Hell. Journ.*, x. p. 158; ср. Hyginus, 191 (Midas Rex Mydonius filius matris Deae).
- ^{125.4}*Chil.*, 1, 473; *vide* Cook in *Class. Rev.*, 1903, p. 408.
- ^{126.1}*Vide my Cults*, v. pp. 350-354; Frazer, *Journ. Philol.*, xiv. "The Prytaneum, Temple of Vesta".
- ^(127.1)С. D. Gray, *The Samas Religious Texts* (Brit. Mus.), Hymn 1.
- ^{127.2}*Keilinschr. Bibl.*, ii. p. 131.
- ^{127.3}Cook, *Religions of Ancient Palestine*, p. 109.
- ^{127.4}Jeremias, *Hölle u. Paradies*, p. 17.
- ^{128.1}Sterrett, *Epigraphical Journey*, No. 65.
- ^{128.2}*Vide Cults*, vol. v. p. 19.
- ^{128.3}См. Frazer, *Psyche's Task*, pp. 18-30.
- ^{129.1}См. Winckler's "Die Gesetze Hammurabi" в *Der Alte Orient*, 1906; английская версия кодекса в Johns' *Babylonian and Assyrian Laws and Contracts*.
- ^{130.1}Сын убитого мог потребовать компенсацию за непредумышленное убийство. В одном ассирийском документе на могиле убитого сыну передается девушка-рабыня. Это интересно, поскольку, по-видимому, указывает на некоторое внимание к чувствам призрака (см. Johns, *op. cit.*, p. 116).
- ^{132.1}См. Johns, *op. cit.*, p. 77.
- ^{132.2}*Op. cit.*, p. 83.
- ^{132.3}*Op. cit.*, p. 85.
- ^{132.4}Указ. соч., с. 86.
- ^{132.5}Указ. соч., с. 90.
- ^{133.1}Перевод Scheil в *Rev. de l'hist. des Religions*, 1897, p. 205.
- ^{133.2}Циммерн в *К.А.Т.*³, p. 455; ср. его *Beiträge zur Kenntniss der Babyl. Religion*, ii. p. 147, "для Дома-Бога, Дома-Богини, Дома-Даймона ты должен воздвигнуть три алтаря".
- ^{134.1}Исключения см. далее, стр. 213, 217.
- ^{134.2}См. Johns, *op. cit.*, p. 133; цитата из статьи д-ра Пинчеса в *Proceedings of the Victoria Institute*, 1892-93, "Notes on some recent Discoveries in the Realm of Assyriology."
- ^{134.3}Джонс, указ. соч. с. 154 и т.д., рассматривает вавилонское усыновление исключительно как светское дело, основанное на светских чувствах.
- ^{136.1}*Il.*, 18, 505.
- ^{137.1}*Od.*, 3, 215.
- ^{137.2}*Vide Cults*, iv. pp. 201-202.
- ^{137.3}*Ib.*, p. 202.

^{137.4}*Ib.*, pp. 104-106.

^{138.1}*Vide my Cults*, iii. pp. 80-81.

^{138.2}*Ib.*, pp. 53-55.

^{138.3}*Vide supra*, pp. 129-131.

^{139.1}См. мои культы, v. p. 345.

^{139.2}Эволюция религии, с. 139-152.

ГЛАВА VIII ПРИМЕЧАНИЯ

^{142.1}Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete*, p. 20.

^{142.2}Pinches, *op. cit.*, p. 77.

^{142.3}*Vide Jeremias, Bab. Assy. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, p. 68.

^{142.4}Zimmern, *K.A.T.*³, pp. 433-434.

^{143.1}Zimmern, *op. cit.*, pp. 412, 587.

^{143.2}Langdon, *op. cit.*, p. 83.

^{143.3}Roscher, *Lexikon*, vi. p. 47, s.v. "Ramman".

^{144.1}Некоторые другие второстепенные силы или даймоны, такие как божество кукурузы, Владыка водотоков (Шукамуну), могли оставаться чисто "функциональными" и не приобретать никаких моральных качеств помимо благотворного выполнения своей особой функции. Но привычная вавилонская тенденция - морализировать всех богов и богинь.

^{145.1}Ἀφροδίτη ἀνδροφόνος или ἀνόσιος, *Cults*, ii. p. 665, и Διόνυσος ἀνθρωπορραΐστης, *ib.*, v. p. 156.

^{146.1}Zimmern, *K.A.T.*³, pp. 416-418; Jastrow, *op. cit.*, pp. 297, 487.

^{148.1}Weber, *Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyriern*, p. 8.

^{148.2}*Il.*, 9, 312.

^{150.1}*Od.*, 22, 334.

^{150.2}*Il.*, 9, 63.

^{150.3}*Ил.*, 15, 204.

^{150.4}*Од.*, 11, 280.

^{151.1}Weber, *op. cit.*, p. 8.

^{152.1}Gray, *Samaš Religious Texts* (British Museum), Hymn 1.

^{152.2}Zimmern, *Babylonische Hymnen u. Gebete*, p. 18.

^{153.1}Weber, *op. cit.*, p. 9.

^{153.2}Zimmern, *op. cit.*, p. 23.

^(154.1) "Я согрешил и поэтому болен" - обычная формула в исповедальном экзорцизме (Zimmern, *op. cit.*, p. 26).

^{154.2} Zimmern, *op. cit.*, pp. 23-24.

^{155.1} Указ. соч., с. 28-30.

^{157.1} См. "Эволюция религии", с. 128.

^{159.1} Roscher, *Lexikon*, iii. p. 49.

^{159.2} Langdon, *op. cit.*, p. 269.

^{159.3} Jastrow, *op. cit.*, p. 536. Идея богини как ходатая за человека перед верховным богом, см. молитву Ашшурбанапала к Нинлиль (Jastrow, p. 525).

^{159.4} Zimmern, *op. cit.*, p. 15; *ib.*, p. 11.

^{159.5} Jastrow, *op. cit.*, p. 200.

^{160.1} *Il.*, 9, 497; ср. мои *Культы*, i. pp. 72-73, 75-77.

^{160.2} См. Иеремиас в Roscher's *Lexikon*, ii. p. 2355.

^{160.3} Langdon, *op. cit.*, p. 225.

^{160.4} Jastrow, *op. cit.*, p. 490.

^{160.5} *Ib.*, p. 529.

^{160.6} Langdon, *op. cit.*, p. 3.

^{161.1} Langdon, *op. cit.*, p. 319.

^{161.2} *Cults*, iii. p. 33.

ГЛАВА IX ПРИМЕЧАНИЯ

^{163.1} Roscher, *Lexikon*, ii. p. 2354.

^{163.2} Vide Jeremias, *Die Cultus-Tafel von Sippar*, p. 29.

^{165.1} Langdon, *op. cit.*, p. 191.

^{165.2} *Ib.*, p. 193.

^{165.3} *Ib.*, p. 289.

^{165.4} *Ib.*, p. 3.

^{165.5} Tabl. 9, 1, 11.

^{165.6} *Choix des textes religieux Assyriens Babyloniens*, p. 270.

^{165.7} Vide Zimmern, *K.A.T.*³, p. 423; но ср. его *Beiträge zur Kenntniss d. Babyl. Relig.*, ii. p. 179, "trefflich ist die grosse Buhle die herrliche Istar."

^(166.1) Например, Dhorme, *op. cit.*

^{166.2} *Keilinschr. Bibl.*, ii. p. 47.

^{166.3}Langdon, *op. cit.*, p. 11.

^{166.4}*Ib.*, p. 289.

^{166.5}Jastrow, *op. cit.*, 460.

^{168.1}Только в поздней греческой надписи из Беритоса Ваал обозначен как чистый Бог θεῶ ἁγίῳ (Dittenberger, *Orient. Graec. Inscr.*, 590).

^{168.2}Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 482.

^{168.3}Vide Weber, *Arabien vor dem Islam*, p. 18.

^{168.4}Епифаний, *Панарий*, 51; ср. мои *Культы*, ii. 629.

(^{168.5}) *C. I. Sem.*, 1, 1, 195.

^{169.1}*De Civ. Dei*, 2, 4; ср. Roscher, *Lexikon*, i., s.v. "Caelestis". *C.I.L.*, 8, 9796.

^{169.2}Perrot et Chipiez, *op. cit.*, iv. fig. 280.

^{169.3}Год 1909.

^{170.1}Vide *Cults*, iii. pp. 305-306; Sir William Ramsay, in *Amer. Journ. Arch.*, 1887, p. 348, выразил свою веру в распространенность культа анатолийской богини в более поздний период, которая считалась девственницей-матерью и называлась Артемида-Лето; дело лишь в том, что богиня Анаитис обычно отождествлялась с Артемидой, но иногда с Лето; но мы нигде не находим Артемиду, явно отождествленную с Лето, и толкование, которое он дает мессапийской надписи (Artamihi Latho[i], vide *Rhein. Mus.*, 1887, p. 232, Deeke), кажется мне неубедительной.

^{170.2}Тот факт, что часть ее храма в Кизикосе называлась Παρθενών, не указывает на богиню-девственницу. М. Рейнах, на мой взгляд, прав, объясняя это как "апартаменты дев", где собирались девы-жрицы (*Bull. Corr. Hell.*, 1908, p. 499).

^{171.1}*Cults*, vol. i., "Athena", R. 66.

^{171.2}Можно было бы представить другой взгляд на этот вопрос, если бы я имел дело со свидетельствами, собранными в период, предшествующий христианству.

^{172.1}*Cults*, iii. p. 206.

(^{172.2}) ⁸, 44, 5.

ГЛАВА X ПРИМЕЧАНИЯ

^{173.1}Langdon, *op. cit.*, pp. 1, 7.

^{174.1}См. Langdon, *op. cit.*, p. 225.

^{174.2}Vide Roscher, *Lexikon*, ii. p. 2348.

^{174.3}Vide Zimmern, *K.A.T.*³, p. 401.

^{175.1}Даже пифийский Аполлон, в нашей самой ранней записи о его прорицании, является лишь голосом "советов бога" (ср. *Hom. Od.*, 8, 79).

^{176.1}Weber, *Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyriern*, p. 7.

^{176.2}Roscher, *Lexikon*, ii. p. 2355, цитируя Гимн iv. R. 29, 1.

^{176.3}Dhorme, *Choix*, etc., p. 25, l. 39.

(176.4) Например, Langdon, *op. cit.*, pp. 39-41; ср. p. xix.

^{176.5}Zimmern, *Babyl. Hymne u. Gebete*, p. 8.

^{177.1}Dhorme, *Choix*, etc., p. 343.

^{177.2}Roscher, *Lexikon*, ii. p. 2367 (iv. R. 26, n. 4).

^{177.3}Langdon, *op. cit.*, pp. 39, 99.

^{177.4}См. мои очерки в "Эволюции религии", с. 184-192.

^{177.5}Langdon, *op. cit.*, p. 129.

^{177.6}Dhorme, *op. cit.*, p. 5, l. 7.

^{177.7}Jeremias, *Hölle und Paradies*, p. 12; Roscher, *Lexikon*, s.v. "Ninib", iii. p. 368.

^{178.1}См. далее, стр. 291-293.

^{179.1}Эволюция религии, стр. 186, 187.

^{179.2}Zimmern, *K.A.T.*³, pp. 490, 491, 497.

^{180.1}Рр. 52-100; ср. Pinches, *Religion of Babylonia and Assyria*, p. 30, etc.; Zimmern, *op. cit.*, 488-506.

^{180.2}*Il.*, 14, 246, 302.

(180.3) E.g., vide A. Lang, *Myth Ritual and Religion*, pp. 182, 198, 203; ср. Macdonell, *Vedic Mythology*, pp. 13, 14; Golther, *Handbuch der German. Mythologie*, pp. 512-514.

^{182.1}Macdonell, *op. cit.*, pp. 12, 13.

^{182.2}Zimmern, *K.A.T.*³, p. 497.

^{182.3}Vide A. Lang, *Myth Ritual and Religion*, ii. pp. 29, 30.

^{183.1}Zimmern, *K.A.T.*³, p. 498; ср. King, *op. cit.*, pp. 84-86.

^{183.2}Vide Strab., p. 626; другие помещают его в вулканическую область Лидии (*ib.*, p. 579).

^{183.3}Ср. King, *op. cit.*, pp. 101, 102 (табличка); и Zimmern, *K.A.T.*³, pp. 502, 503, n. 2.

^{184.1}Zimmern, *K.A.T.*³, p. 497.

^{184.2}King, *op. cit.*, pp. 88-91; Zimmern, *op. cit.*, p. 498 (b).

^{185.1}Ad Ov. *Metam.*, 1, 34 (подлинность отрывка Лактанция вызывает сомнения; см. Варр в Roscher's *Lexikon*, iii. p. 3044).

^{185.2}Первое - специально вавилонское, второе - в надписях Эсархаддона (см. Jastrow, *op. cit.*, pp. 248, 249).

(185.3) "La Trinité Carthaginoise" в *Gazette Archéol.*, 1879-1880.

^{185.4}Эванс, в *Hell. Journ.*, 1901, p. 140.

^{186.1}См., однако, Zimmern, *K.A.T.*³, p. 419, который пытается вывести христианскую Троицу в конечном итоге из Вавилона.

^{186.2}См. Roscher, *Lexikon*, iii. p. 67, s.v. "Nebo".

^{187.1}Vide *Cults*, v. p. 431.

^{187.2}Vide *op. cit.*, vol. iii. pp. 284-285.

^{187.3}Vide *op. cit.*, vol. i. pp. 84, 85.

^{187.4}Сделано Вебером в *Arabien vor dem Islam*, p. 19.

^{188.1}См. Pinches, *op. cit.*, p. 118; Jastrow, *op. cit.*, p. 203, n. 1.

^{188.2}Цитируется Иеремиасом в его статье о "Небо" в Roscher, *Lexikon*, iii. p. 49.

^{189.1}Интересно отметить культ верховного бога под названием Μέγιστος в отдаленном районе и городе Булис, который привлек внимание Павсания. Однако жители Булиса не были монотеистами, так как у них были храмы Артемиды и Диониса (Paus., 10, 37, 3; ср. мою статью в "Антропологических очерках", подаренных Э. Б. Тайлору, 1907, с. 92).

ГЛАВА XI ПРИМЕЧАНИЯ

^{192.1}См. Langdon, *Transactions of Congress of Rel.*, 1908, i. p. 254.

^{192.2}Zimmern, *Babylon. Hymn. u. Gebete*, p. 27.

^{192.3}Langdon, *Sumerian and Babylonian Psalms*, p. 269.

^{192.4}*Keilinschr. Bibl.* (Schrader), vol. ii. pt. ii. p. 69.

^{192.5}iv. R. 3, 5; цитируется Иеремией в *Bab. Assy. Vorstell. vom Leben nach dem Tode*.

^{192.6}*Keilinschr. Bibl.*, iii. 2, p. 11.

^{193.1}In Aesch. *Agam.*, l. 70, слова οὔτε δακρύων являются подделкой, как я утверждал в *Class. Review*, 1897, p. 293.

^{193.2}Возможно, мы могли бы сделать вывод об их признании на основании случайного использования слова δεισιδαίμων в отчасти хорошем смысле, например, Aristot. *Pol.*, 5, 11, 25; Xen. *Ages.*, 11, 8; но его плохой смысл больше подчеркивает Теофраст в своих "Характерах".

^{193.3}Небукаднезар (из всех людей) не раз называет себя "смиренным, покорным", например, *Keilinschr. Bibl.*, iii. p. 63.

^{193.4}Мы находим фразу δοῦλος ὑμέτερος также в греческих магических папирусах, но они заряжены восточным духом; Kenyon, *Greek Pap.*, i. p. 108, ll. 745-6.

(194.1) *C. I. Sem.*, 1, No. 122.

^{194.2}Эти факты собраны и раскрыты в ценной статье Пердризе в *Archiv. für Relig. Wissensch.*, 1911, pp. 54-129; ср. *Revue des Études anciennes*, 1910, pp. 236-237; *Hell. Journ.*, 1888, pl. vi.

^{195.1}См. O. Weber, *Arabien vor dem Islam*, p. 21.

^{196.1}Диттенберг, *Восток. Graec. Inscr.*, 619 (= Lebas-Waddington, *Inscr.*, iii. 2393); чтение здесь Θεὸν Αὔμῶν, вероятно, ошибка в Αὔμοῦ; ср. Lebas-Wadd., 2395 и 2455.

^{196.2}См. Roscher's *Lexikon*, ii. p. 2752.

^{196.3}*Vide ib.*, iii. p. 1496.

^{196.4}*Cults*, vol. i., "Athena", R. 96b (Paus., 1, 42, 4); что касается "Apollo Sarpedonios", мы не уверены, не было ли это название просто локально-географическим.

^{197.1}Langdon, *op. cit.*, pp. 309, 321; ср. строки в гимне, p. 335: "Я - дитя, которое при потопе было изгнано - Даму, который при потопе был изгнан, помазанник, который при потопе был изгнан".

^{197.2}Bergk's *Lyr. Graec.*, iii. p. 654.

^{199.1}Рр. 222-223.

^{199.2}*Vide supra*, p. 42.

^{199.3}*Keilinschr. Bibl.*, ii. p. 191.

^{200.1}*Keil. Bibl.*, ii. p. 11.

^{200.2}*Ib.*, p. 69.

^{200.3}*Ib.*, p. 257.

^{201.1}*Keil. Bibl.*, ii. pp. 133-134.

^{201.2}*Ib.*, pp. 203, 207.

^{201.3}*Ib.*, p. 205.

^{202.1}Мы отмечаем указание на жестокое человеческое жертвоприношение - посвящение ребенка богу или богине через огонь - в качестве законного наказания за повторное рассмотрение судебного дела (Johns, *Babylonian and Assyrian Laws*, etc., p. 95).

ГЛАВА XII ПРИМЕЧАНИЯ

^{205.1}См. статью д-ра Лэнгдона "Вавилонская эсхатология" в "Очерках современного богословия" (работы, предложенные профессору Бриггсу, 1911 г.), с. 139.

^{205.2}См. Jeremias, *Hölle und Paradies*, p. 30; ср. King, *Bab. Rel.*, p. 46 - формула для укладывания беспокойного и опасного призрака: "Пусть он уйдет на запад; Неду, главному носильщику подземного мира, я передаю его". Запад был предложен эллину из-за естественных ассоциаций с заходящим солнцем; вавилонянину, возможно, согласно Jeremias, *op. cit.*, p. 19, потому что пустыня к западу от Вавилона ассоциировалась со смертью и демонами.

^{205.3}"Воды смерти" фигурируют в "Эпосе о Гильгамеше", например, King, *op. cit.*, p. 169.

^{205.4}См. надпись о Саргоне II в *Keil. Bibl.*, ii. 2, pp. 75-77, 79: "Эа, Син, Шамаш, Набу, Рамман, Ниниб и их благосклонные супруги, которые по праву родились на Ихарсагалкуркурре, горе подземного мира".

^{206.1}Отрывок из "Сошествия Иштар", Jeremias, *op. cit.*, p. 20.

^{206.2}King, *op. cit.*, pp. 45-46.

^{208.1}*Vide* Langdon, *op. cit.*

^{209.1}Cook, *Religion of Ancient Palestine*, p. 36.

^{209.2}См. Langdon, *op. cit.*

^{209.3}См. статью профессора Марголиута "Поклонение предкам" в "Энциклопедии религии и этики" Гастингса.

^{210.1}Перевод Кинга в *Babyl. Relig.*, pp. 48-49. Ср. Jeremias, *Hölle u. Paradies*, p. 12.

^{211.1}Cook, *The Religion of Ancient Palestine*, p. 35.

(^{211.2}) E.g. Eur. *Troad.*, 1085, σὺ μὲν φθίμενος ἀλαίνεις ἄθαρτος, ἄνυδρος.

^{212.1}Langdon, *op. cit.*

^{212.2}King, *op. cit.*, p. 176.

^{212.3}Thureau-Dangin, *Les cylindres de Goudéa*, p. 57: Les héros morts leur bouche auprès d'une fontaine il plaça.

^{212.4}Winckler, *op. cit.*, p. 41.

^{212.5}Jeremias, *op. cit.*, p. 15.

(^{213.1}) Например, Пейзер, *Очерк вавилонского общества*, в Смитсоновском институте, 1898, стр. 586, говорит, будто именно поклонение предкам удерживало вавилонскую семью вместе.

^{213.2}См. мою статью "Поклонение героям" в *Hibbert Journal*, 1909, p. 417.

(^{214.1}) V. Landau, *Phönizische Inschr.*, p. 15.

^{214.2}Jeremias, *Hölle u. Paradies*, p. 37.

^{215.1}Для моей цели было бы бесполезно различать так называемые "ахейские" и "пеласгические" элементы в гомеровской Νέκυια; даже если бы последний этнический термин имел какое-либо современное значение для греческой религии.

^{215.2}Гесиод, "Ерү. 110-170 (люди золотого и серебряного веков и герои).

^{216.1}См. Zimmern в *K.A.T.*³, pp. 636-639; Jeremias, *Hölle u. Paradies*, p. 25; ср. его *Die Babyl. Assy. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*.

^{216.2}*Vide supra*, p. 160.

^{216.3}Zimmern, *op. cit.*, p. 520; King, *op. cit.*, p. 188.

^{217.1}King, *op. cit.*, p. 138.

^{217.2}Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 493.

^{218.1}Ср. *Keil. Bibl.*, ii. 109; Jeremias, *Hölle u. Paradies*, pp. 13-14.

^{219.1}Jastrow, *op. cit.*, pp. 472-473.

^{219.2}*Ib.*, p. 473.

^{219.3}*Ib.*, p. 472.

^{219.4}Zimmern in *Sitzungsber. d. Kön. Sächs. Gesell. Wiss.* 1907, "Sumerisch-Babylonische Tanzlieder", p. 220.

^{219.5}См. Иеремиас в своей статье о "Нергале" в Roscher's *Lexikon*, iii. p. 251.

^{219.6}Сомнительно, что какие-либо аргументы могут быть основаны на имени Нингзу, которое иногда встречается как имя супруги Эрешкигаль (Zimmern, *K.A.T.*³, p. 637) и, как говорят, означает "Владыка исцеления", вероятно, в связи с водами жизни.

^{219.7}Только в истории об Адапе он появляется как один из стражников небесных врат (Zimmern, *K.A.T.*³, p. 521).

^{220.1}История о том, как Афродита спускается в Аид в поисках Адониса, относится к гораздо более позднему периоду, чем тот, с которым мы имеем дело. Спуск Нергала, чтобы удовлетворить гнев Аллату, и его последующий брак с ней (Jeremias, *Hölle und Paradies*, p. 22) - это история, имеющая совершенно иные мотивы, чем "Изнасилование Коре".

ГЛАВА XIII ПРИМЕЧАНИЯ

^{223.1}Cook, *The Religion of Ancient Palestine*, p. 17.

^{223.2}*Researches in Sinai*, p. 72, etc., 186: он отнес бы основание к четвертому тысячелетию до н.э.

^{223.3}Vide *Arch. Anzeig.*, 1909, p. 498.

^{223.4}Vide *Cults*, iii. p. 299.

^{224.1}См. свидетельства Хогарта о дате самого раннего Артемисия, *Excavations at Ephesus*, p. 244.

^{224.2}*Il.*, i. 38.

^{224.3}*Ib.*, vi. 269, 299-300.

^{224.4}*Ib.*, ii. 550.

^{224.5}*Ib.*, ix. 405.

^{224.6}Vide Stengel, *Griechische Sacral-Altertümer*, p. 17.

^{224.7}Vide *Athen. Mittheil.*, 1911, pp. 27, 192.

^{225.1}См. Иеремиас в Roscher, *Lexikon*, ii. p. 2347, s.v. "Marduk."

^{225.2}Что-то близкое к этому можно найти в культовой фразе Ζεὺς Νῆος из Додоны, которая является более распространенной формой в надписях, чем Ζεὺς Ναῖος, если, вместе с М. Рейнахом (*Rev. Archéol.*, 1905, p. 97), считать это оригинальным названием и интерпретировать его как "храм Зевса". Но такое толкование опасно.

^{225.3}Диск на вершине столба, см. Jastrow, *Rel. Bab. Assy.*, vol. i. p. 203.

^{226.1}Cook, *op. cit.*, p. 28.

^{226.2}Религия семитов, с. 185-195; "Микенский культ дерева и столба", *Hell. Journ.*, 1901. Интересно отметить, что Байтинос, имя, происходящее от семитского описания священного

камня как "Дома Бога", приводится как имя божественного царя в космогонии Филона Библия, Müller, *Frag. Hist. Graec.*, iii. p. 567; ср. найденный в Тегее байтинос с человеческой головой с надписью Διὸς Στορπάω (V в. до н. э.), "Зевс молний" (*Eph. Arch.*, 1906, p. 64).

^{227.1}См. Evans, *op. cit.*, и *Annual of British School*, 1908, 1909.

^{227.2}См. мои *культы*, i. pp. 13-18, 102; ii. pp. 520, 670; iv. pp. 4, 149, 307; v. pp. 7, 240, 444.

^{227.3}Свидетельства о культе Аполлона Аггея и Карнея, пришедшие с севера, см. в *Cults*, vol. iv. pp. 307-308.

^{227.4}Столбы, известные как "Кудурру", с эмблемами различных божеств на них, служили просто межевыми камнями (см. Jastrow, *op. cit.*, i. p. 191; Hilprecht in *Babylonian Expedition of University of Pennsylvania*, vol. iv.).

(228.1) ⁶, 269.

^{228.2}*Культы*, ii. 445.

^{228.3}*Op. cit.*, vol. v. p. 8.

^{229.1}Arnob. *Adv. Gent.*, 5, 19 (в мистериях кипрской Венеры), "referunt phallos propitii numinis signa donatos".

^{229.2}Cook, *Religion of Ancient Palestine*, p. 28; ср. *Corp. Inscr. Sem.*, i. 11. 6, надпись, найденная в пещере, посвященной, возможно, иеродулаю, "rudenda muliebria", вырезанная на стене.

^{229.3}*Rel. of Sem.*, pp. 437-438.

^{229.4}*De Dea Syria*, с. 16 и с. 28.

^{229.5}*Histoire de l'Art*, iv. pl. viii, D.

^{230.1}Иеремиас в своих статьях об "Издубаре" и "Небо" в Roscher's *Lexikon*, ii. p. 792 и iii. p. 65, делает вывод, что в ритуале Иштар использовалась фаллическая эмблема; но он основывает свое мнение на переводе слова *ibattu* в эпосе Гильгамеша, которое по-другому интерпретируется King, *Babylonian Religion*, p. 163, и Zimmern, *K.A.T.*³, p. 572.

^{230.2}Thureau-Dangin, *Les Cylindres de Goudéa*, p. 69.

^{231.1}Это может объяснить двойную фразу, использованную относительно учреждения и наделяния храмовых обрядов в надписи времен Тиглата-Пилесера III, которую Циммерн переводит как "Opfer-Mahlzeiten", *Keil. Bibl.*, iv. p. 103; ср. особенно *K.B.*, iii. p. 179 (надпись девятого века); Zimmern, *Beiträge zur Kenntniss der Babyl. Relig.*, ii. p. 99 (священные хлеба, предложенные перед консультацией с божеством).

^{231.2}См. Robertson Smith, *op. cit.*, p. 200.

^{231.3}Vide *Cults*, i. p. 88; v. p. 199.

^{232.1}Judges ix. 13; ср. Robertson Smith, *op. cit.*, p. 203.

^{232.2}Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 506. Это согласуется с утверждением Диодора (19, 94) о том, что набатеи наложили табу на вино; однако Дусарес, арабский аналог Диониса, был набатейским богом.

^{232.3}Gray, *Shamash Religious Texts*, p. 21.

^{232.4}Dhorme, *Choix*, etc., p. 41, l. 136.

^{232.5}Vide *Cults*, iii. p. 390, R. 57^h.

^{232.6}*Ib.*, ii. p. 646.

^{234.1}Robertson Smith, *op. cit.*, pp. 272-273.

^{234.2}Athenae. 376a (*Cults*, i. p. 141).

^{234.3}*Cults*, ii. pp. 646-647.

(^{234.4}) O. Weber, *Dämonenbeschwörung*, p. 29; его примечание к отрывку "что нечистое животное предлагается в качестве замены нечистому человеку" не подкреплено никакими доказательствами.

^{234.5}Zimmern, *K.A.T.*³, pp. 409-410.

^{235.1}Теория Робертсона Смита о том, что жертвоприношение в виде дара было более поздним вырождением из жертвоприношения в виде причастия, неубедительна; см. специально статью Ады Томсен "Der Trug von Prometheus", *Arch. Relig. Wissensch.*, 1909, p. 460.

(^{236.1}) "Жертвенное причастие в греческой религии", в *Hibbert Journal*, 1904.

^{236.2}Например, *Il.*, 1, 457-474; *Od.*, 3, 1-41; 14, 426.

^{236.3}Ср. Schol. *Od.*, 3, 441 (который определяет ούλοχύται как ячмень и соль, смешанные с водой или вином... καὶ ἔθουον αὐτὰ πρὸ τοῦ ἱερείου... κριθὰς δὲ ἐνέβαλον τοῖς θύμασι χάριν εὐφορίας); Schol. *Arist. Equ.*, 1167, τοῖς θύμασιν ἐπιβαλλόμεναι [κριφαί]. См. Fritz. *Hermes*, 32, 235; о другой теории см. Stoll, "Alte Taufgebraüche", в *Arch. Relig. Wissensch.*, 1905, Beiheft, p. 33.

^{237.1}Vide Evans, "Mycenaean Tree and Pillar Cult," *Hell. Journ.*, 1901, pp. 114-115.

^{237.2}*Od.*, 14, 426; ср. обычай, о котором сообщают из Аравии, смешивать волосы с головы поклоняющегося с пастой, из которой делают идола.

^{237.3}Aristoph. *Pax.*, 956.

^{237.4}Athenae, p. 419, B.

^{237.5}Vide *Arch. Rel. Wiss.*, 1909, p. 467; Томсен там объясняет это полностью из идеи табу.

^{237.6}Общая трапеза тиасотаи часто изображается на более поздних рельефах, см. Perdriyet, "Reliefs Mysiens", *Bull. Corr. Hell.*, 1899, p. 592.

^{238.1}Vide *Cults*, i. pp. 56-58, 88-92.

^{239.1}В своей статье "Жертвенное причастие в греческой религии", *Hibbert Journal*, 1904, p. 320, я сам был виновен в этом, цитируя историю, рассказанную Полином (*Strategem.* 8, 43), о пожирании эритрейцами бешеного быка с золотыми рогами, как содержащую пример истинного таинства.

^{239.2}Vide *Cults*, vol. i. p. 145.

^{239.3}См. статью Крузиуса в "Лексиконе" Рошера, s.v. "Harpalyke".

^{240.1}Vide *Cults*, v. pp. 161-172.

^{240.2}*Ib.*, v. p. 165.

^(241.1) К. А. Т.³, p. 596.

^{241.2}Jeremias, *Die Cultus-Tafel von Sippar*, p. 26.

^{241.3}Zimmern, *Beiträge zur Kennt. Bab. Rel.*, p. 15.

^{242.1}Vide Frazer, *Adonis-Attis-Osiris*, p. 189; cf. "Communion in Greek Religion," *Hibbert Journ.*, 1904, p. 317.

^{242.2}Jeremias, *Die Cultus-Tafel von Sippar*, p. 28.

^{243.1}Weber, *Dämonenbeschwörung*, etc., p. 29.

^{243.2}iv. R², pl. 26, № 6; это надпись, цитируемая профессором Сайсом (см. далее, [p. 182](#), n.) как документ, подтверждающий человеческие жертвоприношения. Приведенный выше перевод я обязан любезности д-ра Лэнгдона; он незначительно отличается от перевода Циммерна в К.А.Т.³, p. 597.

^{243.3}Jeremias, *op. cit.*, p. 29.

^{243.4}Тезис Ренана (*C. I. Sem.*, i. p. 229) о том, что идея греха, столь доминирующая в еврейском и финикийском жертвоприношении, полностью отсутствовала в эллинском, не может быть поддержан; он цитирует Порф. *De Abstin.*, 1, 2, 24, отрывок, который содержит неполную теорию греческого жертвоприношения. Жертвоприношение за грех упоминается Гомером и часто встречается в греческой литературе и легендах; только не было придумано технического термина, чтобы отличить его от обычного веселого жертвоприношения.

^{244.1}*Cults*, ii. p. 441.

^{244.2}См. К.А.Т.³, pp. 434, 599, где Циммерн ссылается на памятники, опубликованные Ménant, *Pierres gravées*, i. figs. 94, 95, 97, как возможно изображающие сцену человеческого жертвоприношения. Но интерпретация Менана ошибочна; см. Langdon, *Babyloniaca*, Tome iii. p. 236, "две вавилонские печати"; стоящая на коленях фигура - владелец печати; стоящий за ним человек - не палач, а Рамман или Тешуб, держащий не нож, а свою обычную дубинку. Надписи, опубликованные профессором Сайсом (*Trans. Soc. Bibl. Arch.*, iv. pp. 25-29), переведены д-ром Лэнгдоном по-разному, так что первая из них (iv. R², pl. 26, No. 6) относится к жертвоприношению ребенка, а не младенца. Неправильное толкование надписи ввело в заблуждение Трамбулла (*Blood Covenant*, p. 166). Утверждение в 2 Царств xvii. 31 о сифарвитах в Самарии не обязательно указывает на подлинный вавилонский ритуал, даже если мы уверены, что сифарвиты были вавилонянами.

^{245.1}*Вавилонские и ассирийские законы*, стр. 95.

^{245.2}При раскопках в Гезере были обнаружены почти неопровержимые доказательства ранней практики человеческих жертвоприношений; несколько скелетов, в том числе распиленная пополам девочка, были найдены погребенными под фундаментом домов (см. Cook, *op. cit.*, pp. 38-39).

^{246.1}Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, p. 89.

^(246.2) К. А. Т.³, p. 599.

^{246.3}Jastrow, *op. cit.*, i. p. 500.

^{246.4}Может ли это означать строку в гимне, переведенном Джастроу, *op. cit.*, p. 549: "Я обращаюсь к тебе (о богиня Гула), я схватил твой шнур, как шнур моего бога и богини" (*vide* King, *Babyl. Magic*, No. 6, No. 71-94); или фразу в апокрифе (*Epist. Jerem.*, 43): "Женщины также со шнурами вокруг них сидят на путях"?

^{246.5}Zimmern's *Beiträge*, etc., p. 99.

^{247.1}На знаменитой бронзовой доске в Лувре (Jeremias, *Hölle und Paradies*, p. 28, Abb. 6) мы видим двух представителей Эа в рыбьей шкуре бога; и на фризе Ассур-насир-пала в Британском музее (*Hell. Journ.*, 1894, p. 115, fig. 10; Layard, *Monuments of Nineveh*, 1, pl. 30), два человека в львиных шкурах; но это не шкуры жертвенных животных.

^{247.2}См. мою "*Эволюцию религии*", с. 118-120.

(248.1) К. А. Т.³, p. 49.

(248.2) ³, 300; 19, 265-267.

^{248.3}Polybius, 3, 25, ἐγὼ μόνος ἐκπέσοιμι οὕτως ὡς ὁδε λίθος νῦν.

^{248.4}*Op. cit.*, ii. p. 217.

^{250.1}Согласно д-ру Лэнгдону (*op. cit.*, p. xvi.), плач по Таммузу был разработан в ранний шумерский период четвертого тысячелетия.

^{251.1}Langdon, *op. cit.*, 300-341; ср. Zimmern, "Sumerisch-Babylonische Tamuzlieder", in *Sitzungsber. Königl. Sächs. Gesell. Wissen.*, 1907, pp. 201-252, и его обсуждение, "Der Babylonische Gott Tamuz", в *Abhandl. Königl. Sächs. Gesell. Wissen.*, 1909.

^{251.2}См. выше, с. 105.

^{251.3}См. Langdon, *op. cit.*, p. 501.

^{251.4}*Antiqu.*, 8, 5, 3; ср. Clem. *Recogn.*, 10, 24; Baudissin в своей работе *Eschmun-Asklepios* (*Oriental. Stud. zu Nöldeke gewidmet*, p. 752) считает, что бог-целитель, Мардук Асклепий Эшмун, сам является тем, кто умер и воскрес в ассирийской и финикийской теологии. Для Асклепия Беритосского у нас есть почти бесполезный рассказ Дамасия в *Phot. Bibl.*, 573 Н.; некритическую легенду в Ктесиасе (с. 21) и Ael. *Var. Hist.*, 13, 3, о могиле Белитаны в Вавилоне (на которую также ссылается Страбон, p. 740), не оправдывает мнение, что смерть Мардука когда-либо была вавилонской догмой.

^{252.1}Perrot-Chipiez, *Histoire de l'Art*, iv. pl. viii.

^{253.1}*Rev. de Philol.*, 1893, p. 195.

^{253.2}См. Frazer, *op. cit.*, pp. 98-99.

(253.3) К. О. Müller, *Kleine Schriften*, vol. ii. pp. 102-103.

^{253.4}*Journ. Roy. Asiat. Soc.*, 1909, pp. 966, 971; информацией об истинном значении идеограммы я обязан д-ру Лэнгдону.

^{254.1}См. выше, с. 91; ср. *Культы*, ii. с. 644-649; iii. с. 300-305.

^{254.2}Вавилонские мифы об Этане и Адапе и их восхождении на небо, возможно, послужили основой для фригийских историй о Ганимеде и Тантале.

^{256.1} Доктор Фрейзер в книге *"Магическое искусство и эволюция королей"* (G. B., vol. ii. p. 45) приводит пример фанатичной христианской секты в современной России, практикующей кастрацию, от Н. Цакни (*La Russie Sectaire*, p. 74). Мне не удалось найти этот трактат.

^{257.1} Vide *Cults*, iii. pp. 300-301. По теории д-ра Фрейзера, акт кастрации совершался для того, чтобы сохранить плодovitость земли (*op. cit.*, pp. 224-237). Но это противоречит бесчисленным примерам, которые он сам привел о характере и функции жреца или царя-жреца как того, чья мужественная сила поддерживает силу земли; половой акт, совершаемый хозяином поля, увеличивает плодovitость поля (Frazer, *GB*², ii. p. 205). Почему жрец должен сделать себя импотентом, чтобы улучшить урожай? Единственным основанием для его веры, по-видимому, является то, что яички жреца были преданы земле или подземному святилищу Кибелы (Arnob. *Adv. Gent.*, v. 14, и Schol. Nikand. *Alexipharm.*, 7; vide *Cults*, 3; Kybele Ref. 54a); но такое посвящение их Кибеле было бы естественным при любой гипотезе, и слова Арнобия не доказывают, что они были похоронены в голой земле.

^{259.1} Vide *Cults*, i. pp. 36-38.

^{259.2} Vide *Evolution of Religion*, p. 62.

^{260.1} Porph. *Vit. Pyth.*, 17; cp. Callim. *H. ad. Jov.*, 8; Diod. Sic., 3, 61; vide *Cults*, i. pp. 36-37.

^{260.2} См. A. Evans in *Hell. Journ.*, xvii. 350.

^{261.1} Vide *Cults*, vol. ii. p. 651; cp. Clem. *Recogn.*, 10, 24, "sepulcrum Cypriae Veneris apud Cyprum".

^{261.2} *Ib.*, pp. 651-652.

^{261.3} Vide *Cults*, vol. ii. pp. 447, n. c., 478, 638, n. a.

^{261.4} Aristot. *Rhet.*, 2, 23.

^{262.1} Athenae, p. 620 A (ζητεῖν αὐτὸν τοὺς ἀπὸ τῆς χώρας μετὰ τινος μεμελωδημένου θρήνου καὶ ἀνακλήσεως); Pollux., 4, 54.

^{262.2} Frazer, *GB*², vol. ii. p. 106.

^{263.1} Vide Thureau-Dangin, *Vorderasiatische Bibliothek*, i. p. 77.

^{263.2} Weber, *Arabien vor dem Islam*, p. 19.

^{264.1} Vide Evans in *Hell. Journ.*, 1901, p. 176.

^{264.2} *Культы*, i. pp. 184-191.

^{264.3} *Ib.*, iii. pp. 123-124.

^{264.4} *Ib.*, iii. p. 176; cp. vol. iv. p. 34 n. b.

^{264.5} *Ib.*, i. pp. 189-190.

(265.1) ¹, 181.

^{265.2} См., например, д-р Лэнгдон в *"Expositor"*, 1909, p. 143.

^{265.3} Winckler, *Die Gesetze Hammurabi*, p. 182.

^{266.1} Vide Dieterich, *Mithras-Liturgie*, pp. 126-127; Reizenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*.

^{266.2}См. Herzog's *Real-Encyclop.*, s.v. "Montanismus".

^{266.3}*Jourdanet et Siméon transl. of Sahagun*, pp. 147-148.

^{266.4}Golther, *Handbuch der Germanischen Mythologie*, p. 229; ср. Mannhardt, *Baumkultus*, p. 589.

^{267.1}Pausan., 2, 33, 3; 9, 27, 6; см. мою статью в *Archiv. für Religionswiss.*, 1904, p. 74; E. Fehrle, *Die Kultische Keuschheit im Alterthum*, p. 223, приводит другие примеры, которые кажутся мне более сомнительными.

^{267.2}Paus., 3, 16, 1.

^{267.3}*Cults*, v. pp. 217-219.

^{268.1}Vide *Cults*, v. p. 109.

^{268.2}Winckler, *op. cit.*, p. 110; Johns, *op. cit.*, p. 54.

^{269.1}Кодекс, § 182.

^{269.2}Jastrow, *op. cit.*, ii. 157.

^{269.3}См. толкование Винклером §§ 178, 180, 181; ср. также Циммерн в *К.А.Т.*³, 423.

(269.4) ¹, 199.

(270.1) Например, Zimmern в *К.А.Т.*³, p. 423.

^{270.2}Стих 43.

^{271.1}Первым, кто решительно настаивал на необходимости их различия, был мистер Хартланд в "*Антропологических очерках*", представленных Э. Б. Тайлору, с. 190-191; но он, как мне кажется, неправильно классифицировал - из-за непонимания фразы Аэлиана - лидийский обычай, на который ссылаются Геродот (1, 93) и Аэлиан (*Var. Hist.*, iv. 1); оба этих автора упоминают обычай женщин Лидии заниматься проституцией до брака. Аэлиан не упоминает мотив, который приводит Геродот, - сбор приданого; он также не связывает его с религией. Аэлиан лишь добавляет, что, выйдя замуж, лидийские женщины были добродетельны; это не имеет никакого отношения к милитта-риту.

^{272.1}Например, Осия iv. 13; Втор. xxiii. 18; 1 Царств xiv. 24.

^{272.2}Weber, *Arabien vor dem Islam*, p. 18.

(272.3) С. *J. Sem.*, 1, 263.

^{272.4}Strab., 272.

^{272.5}Strab., 559.

^{272.6}Pind. *Frag.*, 87; Strab., 378; (*Cults*, ii. p. 746, R. 99^g).

^{273.1}*Города и епископства*, i. 94. В своем комментарии он справедливо указывает, что женщина - лидийка, поскольку ее имя не является истинно римским; но он ошибается, говоря о ее служении богу (Фрейзер, *Adonis*, etc., p. 34, следует за ним). Это было бы уникальным фактом, поскольку в Малой Азии всегда служат богине; но в надписи не упоминается и не подразумевается бог. Невеста Зевса в египетских Фивах также была

храмовой блудницей, если верить Страбону, стр. 816; но в этом вопросе он противоречит Геродоту, 1, 182.

^{273.2}*Et. Mag.*, s.v. ἱκόνιον.

^{274.1}*De Dea Syr.*, 6; ср. Aug. *De Civ. Dei*, 4, 10: "cui (Veneri) etiam Phoenices donum dabant de prostitutione filiarum, antequam eas jungerent viris": религиозная проституция до брака преобладала у карфагенян в поклонении Астарте (Valer. Max., 2, гл. 1, sub. fin.: эти неясные высказывания могут относиться либо к дефлорации девственниц, либо к длительному служению в храме).

^{274.2}См. Frazer, *op. cit.*, p. 33, n. 1, цитируя Sozomen. *Hist. Eccles.*, 5, 10, 7; Сократ, *Hist. Eccles.*, 1, 18, 7-9; Euseb. *Vita Constantin.*, 3, 58. Евсевий лишь смутно упоминает об этом. Сократ говорит лишь о том, что жены были общими и что люди имели обыкновение отдавать девственниц чужеземцам для насилия. Созомен - единственное свидетельство религиозного аспекта этой практики; из Сократа мы узнаем, что в обряде соблюдалось правило о посторонних.

^{274.3}18, 5.

^{274.4}Это подтверждается легендой Аполлодора (*Bibl.*, 3, 14, 3) о том, что дочери Кинираса из-за гнева Афродиты вступали в половую связь с незнакомцами.

^{275.1}Юстин, 21, 3; Афиней, 516 А, говорит неопределенно, как будто женщины Локри Эпизефирии были распутными проститутками.

^{275.2}Рр. 532-533.

^{275.3}Любовники, Меланипп и Комаито, согрешили в храме Артемиды Трикларии у ионийцев в Ахайе; всю общину постиг божественный гнев, и грешники были принесены в пиаристую жертву (Paus., 7, 19, 3); по словам Евфориона, судьба Лаокоона была вызвана аналогичным проступком, совершенным с его женой перед статуей Аполлона (Serv. Aen., 2, 201). Возможно, подобные легенды слабо отражают очень ранний ἱερὸς γάμος, некогда совершавшийся в храмах жрецом и жрицей: если так, то они также выражают отвращение позднего эллина к идее о нем; и в любом случае это не тот институт, о котором идет речь.

^{276.1}*Antike Wald u. Feld Kulte*, p. 285, etc.

^{277.1}Почему бы жрице не играть роль богини, и почему, если верить Плутарху (*Vit. Artaxerx.*, 27), жрица Анаитис в Экбатане, к храму которой прикреплялись блудницы, была обязана соблюдать целомудрие после избрания?

^{277.2}Vol. i. pp. 94-96.

^{277.3}*Op. cit.*, p. 35 и т.д.

^{277.4}*Op. cit.*, p. 44.

^{278.1}Я указал на это возражение в статье в *Archiv. f. Relig. Wissensch.*, 1904, p. 81; г-н С. Хартланд также, независимо, развил его (*op. cit.*, p. 191).

^{278.2}Vol. ii. p. 446.

^{278.3}*Origin of Civilisation*, pp. 535-537.

^{279.1}См. Вестермарк, *История человеческих браков*, с. 76.

^{279.2}Мистер Хартленд возражает (*loc. cit.*, p. 200) против этого объяснения на том основании, что чужак будет испытывать такое же неприятие опасности, как и любой другой; но обряд мог возникнуть среди семитского племени, которое было особенно чувствительно к этому чувству опасности, в то время как они обнаружили, что обычный чужак был скептичен и более смел: когда правило было установлено, оно могло стать стереотипной конвенцией. Его собственное предположение (стр. 201) о том, что только незнакомец имел привилегию, чтобы торжественный акт не превратился в простую любовную интрижку с местным любовником, не кажется мне столь разумным; чтобы предотвратить это, акт мог бы с таким же успехом совершить священник. Д-р Фрейзер в своем новом издании "*Адониса и т. д.*" (с. 50-54) критикует мое объяснение, которое я впервые, но с недостаточной ясностью, изложил в *Archiv. für Religionswissenschaft* (1904, p. 88), главным образом на том основании, что оно, естественно, не относится ни к общей храмовой проституции, ни к проституции замужних женщин. Но оно и не должно было применяться к ним, а только к растлению девственниц до брака. Доктор Фрейзер также утверждает, что из рассказа Геродота не следует, что вавилонский обряд распространялся только на девственниц. В явном виде - нет, но в неявном - да; ведь Геродот заявляет, что это был единичный акт, и поэтому его следует отличать от храмового проституирования неопределенной продолжительности; и он добавляет, что тот же самый обряд совершался на Кипре, где, как ясно свидетельствует другая запись, девственниц дефлорировали чужестранцы. Созомен и Сократ свидетельствуют то же самое об обряде Ваалбека, и расплывчатых слов Евсевия недостаточно, чтобы опровергнуть их. Один обряд может легко перейти в другой; но наши теории относительно первоначального значения различных обрядов должны учитывать это различие.

^{280.1}Но см. Gennep, *Les Rites de passage*, p. 100.

^{280.2}Ср. Arnob. *Adv. Gent.*, 5, 19, с Firmic. Matern. *De Error.*, 10, и Clemens, *Protrept.*, с. 2, p. 12, Pott.

(281.1) ¹, 199.

^{281.2}Дама, которая там хвалится своими подружками-проститутками, описывает их также как "с немытыми ногами"; и это является пунктом аскетизма и святости.

^{282.1}*Op. cit.*, p. 199.

(282.2) К. А. Т. ³, p. 423.

^{283.1}См. выше, с. 163. Автор позднего апокрифа "Послание Иеремии" ставит в упрек вавилонскому культу то, что "женщины приносят мясо богам" (ст. 30), а "менструирующая женщина и женщина в родах прикасаются к их жертвам" (ст. 29), подразумевая, вероятно, что ничто не мешало вавилонской жрице быть в таком состоянии. Но мы не можем доверять его точной осведомленности в этих вопросах. Будучи иудеем, он возражает против того, чтобы служили женщины. Вавилоняне и эллины были мудрее и допускали их к высшим функциям религии.

^{283.2}Vide *Cults*, iv. p. 301.

^{283.3}См. надпись из Сиппара в Британском музее, касающуюся восстановления культа Шамаша царем Набупалладином, 884-860 гг. до н.э. (Jeremias, *Die Cultus-Tafel von Sippar*).

^{284.1}*Шумерские и вавилонские псалмы*, стр. 75.

^{284.2}См. Langdon в *Transactions of Congress for the History of Religions* (1908), vol. i. p. 250.

^{284.3}См. *Zeitung für Assyriologie*, 1910, p. 157.

^{284.4}Формула для изгнания демона болезни: "Хлеб на место головы, дождевая вода на место ног" (Langdon, ib. p. 252).

^{284.5}Delitsch, *Wörterbuch*, i. 79-80.

^{284.6}*Zeit. für Assyriol.*, 1910, p. 157.

^{284.7}*Vide* Hippocrates (*Littré*), vi. 362; Stengel, *Griechischer Kultusaltertümer* (Iwan Müller's Handbuch, p. 110).

^{285.1}Упоминается в комедии Эвполиса под названием "Баптай".

^{285.2}Jastrow, *op. cit.*, p. 500.

^{285.3}*Op. cit.*, p. 297, 487; жрец-экзорцист, Аshipu, использует мангал для изгнания демонов.

^{285.4}См. Golther, *Handbuch der Germanischen Mythologie*, p. 580; ср. мои "Культы", v. p. 196.

^{285.5}*Культы*, т. V. стр. 383-384; ср. iv. p. 301.

^{286.1}*Cults*, v. p. 356; ср. p. 363 (очищающее животное, которое носили вокруг очага).

^{286.2}*Eur. Herc. Fur.*, 928.

^{286.3}Dio Chrys. *Or.*, 48 (Dind., vol. ii. p. 144), περικαθήραντες τὴν πόλιν μὴ σκίλλῃ μηδὲ δαδί, πολὺ δὲ καθαρωτέρῳ χρήματι τῷ λόγῳ (ср. Лукиан, *Menipp*, с. 7, использование сквиллов и факелов в "катарсисе", (?) вавилонском или эллинском); Serv. *ad Aen.*, 6, 741, "in sacris omnibus tres sunt istae purgationes, nam aut taeda purgant aut sulphure aut aqua abluunt aut aere ventilant."

(^{286.4}) "Взять огонь и поклясться Богом" - формула, которая встречается на третьей табличке Сурпу; *vide* Zimmern, *Beiträge zur Kenntniss Babyl. Relig.*, p. 13; ср. Soph. *Antig.*, 264.

^{286.5}Соль использовалась как средство экзорцизма в Вавилонии уже в третьем тысячелетии (см. Langdon, *Transactions of Congress Hist. Relig.*, 1908, vol. i. p. 251); пал "большого быка" использовался для очищения дворца царя (см. Zimmern, *Beiträge*, p. 123; сравните Διὸς κῶδιον в греческом ритуале).

^{287.1}*Vide* Thureau-Dangin, *Cylindres de Goudéa*, pp. 29, 93.

^{287.2}См. *Эволюция религии*, с. 113, 114, 117; *Культы*, v. p. 322 (Schol. Demosth., 22, p. 68).

(^{287.3}) ⁵, 13, 6.

^{287.4}*Vide* *Cults*, iii. pp. 303-304; *Evolution of Religion*, p. 121.

^{288.1}*Vide supra*, p. 146.

^{288.2}*Vide* *Cults*, iii. p. 167.

^{288.3}Опубликовано в Zimmern's *Beiträge*, p. 123; ср. Weber, *Dämonenbeschwörung*, pp. 17-19.

^{289.1}*Il.*, xvi. 228.

^{289.2}*Od.*, ii. 261.

^{289.3}*Il.*, i. 313.

^{290.1}*Od.*, xii. 481: В упомянутом выше отрывке Ахилл использует серу для очищения кубков.

^{290.2}*Od.*, xiii. 256-281: На это справедливо указывает Штенгель в своей книге "*Griechische Kultusaltertümer*", p. 107.

^{290.3}*Evolution of Religion*, pp. 139-152; *Cults*, iv. pp. 295-306.

^{291.1}Vide *Cults*, iv. pp. 144-147, 300: Предполагать, что Эллада научилась своим катарсическим обрядам у Лидии, поскольку Геродот (i. 35) говорит нам, что в его время лидийцы имели эллинскую систему очищения от убийств, менее естественно. Лидия вполне могла узнать о ней из Дельф во времена Алятта или Креза. Или же она могла сохраниться в Лидии как традиция раннего "минойского" периода; аналогичным образом она могла сохраниться и на Крите.

^{291.2}См. выше, с. 176-178.

^{292.1}Vide *Cults*, iv. pp. 268-284.

^{292.2}О подобной практике см. *Cults*, pp. 415-417.

^{292.3}Clem. Alex. *Strom.*, p. 755, Pott.

^{293.1}Paus., 9, 33, 4.

^{293.2}О фактах см. Zimmern, *K.A.T.*³, p. 592.

^{294.1}*Труды и дни*, л. 824.

^{294.2}*Ib.*, l. 804.

^{294.3}*Expositor*, 1909, p. 156.

^{294.4}Vide Photius and Hesych., s.v. *Μίαραι ἡμέραι*.

^{295.1}*Hell.*, 1, 4, 12.

^{295.2}Vide *Cults*, v. pp. 215-216.

^{295.3}*Cults*, iv. p. 259.

^{295.4}Vide *supra*, pp. 176-177.

^{296.1}*Шумерские и вавилонские псалмы*, с. 196.

^{296.2}King, *Babylonian Religion*, p. 196.

^{296.3}Vide Fossey, *La Magie Assyrienne*, p. 96.

^{297.1}Knudtzon, *Assyrische Gebete an den Sonnengott*, p. 78 (тексты, относящиеся к периоду Асархаддона, ок. 681 г.).

^{297.2}Zimmern, *Beiträge*, etc., p. 161.

^{298.1}Zimmern, *Beiträge*, etc., p. 163.

^{298.2}Fossey, *op. cit.*, p. 399.

^{298.3}iv. R. 56, 12; Fossey, *op. cit.*, p. 401.

^{298.4}*Expositor*, 1909, p. 150, приводя текст из iv. R. 40.

^{299.1}Fossey, *op. cit.*, p. 209.

^{299.2}Zimmern, *Beiträge*, p. 173.

^{299.3}*Supra*, p. 176.

^{299.4}Zimmern, *op. cit.*, p. 169.

^{300.1}Zimmern, *Beiträge*, pp. 30-31; он также упоминает аналогичную практику связывания овечьей шкуры или филе шерсти и бросания их в огонь.

^{300.2}Zimmern, *op. cit.*, p. 33: обратите внимание на магическое использование узлов в целом, см. Frazer, G.B.², vol. i. pp. 392-403; *Archiv. für Religionsw.*, 1908, pp. 128, 383, 405. Это суеверие, возможно, преобладало на минойском Крите (см. A. Evans, *Annual British School*, 1902-1903, pp. 7-9) и было в моде в Древней Греции.

(^{300.3}W. Warde Fowler, *The Religious Experiences of the Roman People*, Gifford Lectures, p. 49.

^{301.1}*Vide supra*, pp. 248-249; *Cults*, iv. p. 191.

^{301.2}Основные факты, касающиеся вавилонской системы и жрецов "бару", см. в Zimmern, *Beiträge*, etc., pp. 82-92; эллинской - см. *Cults*, iv. 190-192, 224-231; также vol. iii. 9-12.

^{301.3}Документальные свидетельства, относящиеся к очень раннему периоду, приводятся в Zimmern, *Beiträge*, etc., pp. 85-97.

(^{301.4}L. 322: Клитемнестра говорит о том, что наливает масло и уксус в один сосуд и упрекает их за неосмотрительное поведение.

^{302.1}У нас также есть один пример оракула Иштар (в простой прозе), *Keil. Bibl.*, ii. p. 179.

^{303.1}Zimmern, *op. cit.*, p. 89.

^{303.2}*Cults*, iii. p. 297.

^{303.3}Лукиан, *De Dea Syr.*, 43.

^{303.4}*Cults*, iii. p. 297.

^{303.5}*Vide Cults*, iv. pp. 191-192; iii. p. 11.

ПРИМЕЧАНИЯ ТРАНСКРИПТОРА.

Номера страниц указаны в круглых скобках.

Только в обычном варианте текста: маркеры концевых сносок даны в [квадратных] скобках.

Незначительные орфографические несоответствия (*например*, coexist/co-exist, temple-ritual/temple ritual и т. д.) сохранены.

Добавьте название, подзаголовок и имя автора к изображению обложки.

Изменения в тексте:

Преобразовать сноски в концевые, изменить маркировку примечаний (добавить номер оригинального примечания к номеру страницы) и добавить соответствующую запись в ТОС.

[Титульный лист].

Добавить запятые в библиографию автора.

[Глава I]

Заменить "от тирании нездорового *аскетизма*" на "*аскетизма*".

[Глава III]

"В своей *"Истории древних религий"* Тиле классифицирует" на *Histoire*.

"и их первоначальным богом был *Посидон*" - *Посейдон*.

[Глава IV]

"и *особенно* силы нижнего мира" - *особенно*.

"Даже *Аллат*, богиня Ада, она кто" - *Аллату*.

"великий ассирийский бог *Ахшур* причудливо выражается" - *Асшур*.

"идея о том, что *Истар* - соперница по силе" - *Иштар*.

"между хеттами и *ассиро-вавилонским* царством" - к *ассиро-вавилонскому*.

"никаких явных следов *териомофизма* ни в" к *териоморфизму*.

"насколько *минойская* религия была чисто антропоморфной" к *минойской*.

[Глава V]

"I formerly developed in the second volume of my cults" capitalize and italicize *cults*.

[Глава VI]

"Еще меньше *Аллалу*, чудовищная и мрачная царица" - *Аллату*.

[Глава VII]

(Alalkomenai, "места Афины Алалькомены; Nemea, "the...) добавить правую двойную кавычку после *Alalkomene*.

[Глава VII]

"о которых он *особенно* задумчив" к *особенно*.

[Глава IX]

"и считает эту *хеттскую* богиню своей прародительницей" - *хеттской*.

[Глава XIII]

"современная дикость и история *аскетизма*" - *аскетизм*.

(and bewail her": "Если вы считаете ее божеством, сделайте это") удалить правую двойную кавычку.

[Указатель].

"Hell, Babylonian conception of, 205-206" добавить точку в конце строки.

[Endnotes]

(Стр. 17, прим. 1) "*Archiv fur Religionswissenschaft*, 1904." заменить на *für*.

(Стр. 42, прим. 1) "что *идиограмма* Энлиля, бога" - к *идеограмме*.

(Стр. 84, прим. 3) "последний из вавилонских царей, *Набуна'ид*, который молится" - к *Набуна'ид*.

(Стр. 124, прим. 1) "Die Phoenizischen Imschriften" - к *Phönizischen Inschriften*.

(Стр. 148, прим. 1) "Weber, *Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern...*" к *Dämonenbeschwörung*.

(Стр. 183, прим. 3) "стр. 502 503, п. 2" добавить запятую после 502.

(Стр. 232, прим. 2) "Lagranges, *Études sur les religions sémitiques*" - *Лагранж*.

(Стр. 246, прим. 1) "Stengel, *Die griechischen Kultusalterthümer*, p. 89" к *Kultusaltertümer*.

(Стр. 286, прим. 5) "*vide* Zimmern, *Beitrage*, p. 123;" to *Beiträge*.

[конец текста].